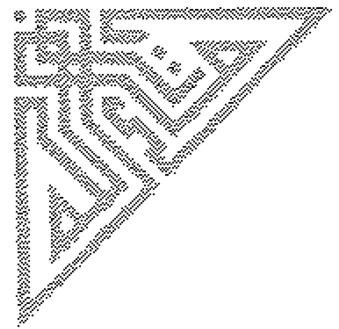
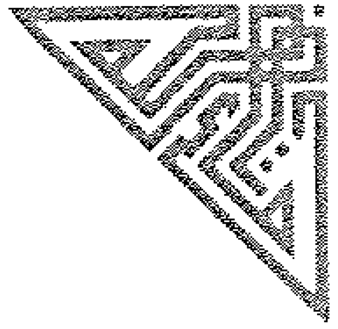
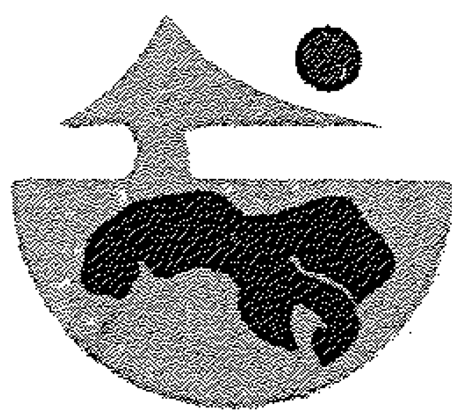
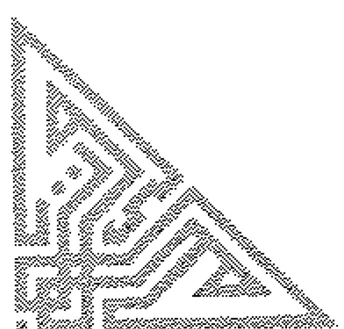
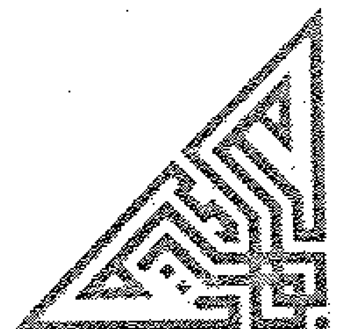



عن الناصرية والإسلام

أحمد بن بلة • د. أحمد صدقي الدجاني • د. حسن حنفي
طارق البشري • د. محمد عمارة • د. سعد الدين إبراهيم
د. محمد خلف الله • د. يونان لبيب رزق • الدمرداش العقالي
عادل عيد • محمد أبو الفتوح • د. أحمد عبد الحليم عطية
د. حقي بريوتي • د. رفعت لقوشة • د. سعيد مراد
د. نادية سالم • سيد الطحان • عبد المغني سعيد
د. رفعت سيد أحمد • ضياء رشوان • علي مبروك
فؤاد السعيد • مجدي أحمد حسين • مجدي رياض
محمد شومان • أحمد الأنصاري • عزازي علي عزازي
جورج المصري • عمرو ناصف

المحرر : عبد الحليم قنديل



مركز إعلام الوطن العربي
صاعد

عن الناصرية والإسلام

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩١م

الناشر :
مركز إعلام الوطن العربى «صاعد»
٢٨ شارع الحسن متفرع من شارع عمان
المهندسين - الجيزة - مصر

ت : ٣٤٨٣٧٤٧
فاكس : ٣٦٠٨٢٧١

الغلاف
التصميم الجرافيكي
للفنان : محمود الهندى

عن الناصرية والإسلام

أحمد بن بله • د. أحمد صدقي الدجاني • د. حسن حنفي
طارق البشري • د. محمد عمارة • د. سعد الدين إبراهيم
د. محمد خلف الله • د. يونان لبيب رزق • الدمرداش العقالي
عادل عيد • محمد أبو الفتوح • د. أحمد عبد الحليم عطية
د. حقي بريوتي • د. رفعت لقوشة • د. سعيد مراد
د. نادية سالم • سيد الطحان • عبد المغني سعيد
د. رفعت سيد أحمد • ضياء رشوان • على مبروك
فؤاد السعيد • مجدى أحمد حسين • مجدى رياض
محمد شومان • أحمد الأنصارى • عزازى على عزازى
جورج المصرى • عمروناصف

المحرر : عبد الحليم قنديل

دراسات

الفهرس

صفحة

شهادات

❑ ترتيب المساهمات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكتاب الذين نحترمهم جميعاً.
❑ الآراء المنشورة تعبر عن أصحابها، ولاتلزم - بالضرورة - مجموع المشاركين

عن
الناصرية
والإسلام

دراسات

عبد الحليم قنديل

الناصرية والإسلام : إعادة نظر.

(١) هذه العروة الوثقي

١/١ ماذا نعني بالناصرية ؟
الناصرية ليست زمنا مضي وإنقضي ، وليست مجموعة سياسات وإنجازات ، وليست مجرد بطولة في التاريخ ، أو تجربة عداء حازم للإستعمار ، أو سعيا إلي الوحدة العربية .

إنها كل ذلك ، وغيره ، إن أرد نا وصف ما جري ، لكنها تنطوي علي << قيم >> باقية وممتدة تتجاوز الوقائع ، وتكشف فيها المعني والمغزي .

وربما كان وجود حركة ناصرية ، حركة ثورية تنمو وتتسع رغم ما وضع ويوضع في طريقها من عقبات ما يؤكد وجود الناصرية كفكرةومنظومة قيم ، فلا ناصريين بغير ناصرية ، والناصريون - بلغة المناطقة - هم << ما صدق >> يستحيل وجوده في غياب << مفهوم >> هو الفكرة الناصرية ، غير أن وصف الفكرة الناصرية بمعني النظرية أو الأيديولوجيا الثورية مسألة محفوفة بالمخاطر ، خاصة إذا تحولت النظرية أو الأيديولوجيا إلي نوع من المذهبية الضيقة تحتكر الحقيقة لنفسها ، أو تصورت في نصوصها قدسية تعلو علي حركة الواقع ، أو جعلت من بنائها << نسقا مغلقا أو تجريدا نهائيا لقوانين التطور التاريخي والإجتماعي . >>

إذن ما هي الناصرية ؟ إنها أيديولوجيا ونظرية ثورية ، شرط ألا تفهم علي أنها نسق مغلق أو رؤية متحفية متكلسة ، وشرط ألا تفقد صلاتها الحميمة مع الواقع من حولها ، يقول عبد الناصر:<< لقد كانت اعظم الملامح في تجربتنا الفكرية والروحية أننا لم ننهمك في النظريات بحثا حياتنا ، وإنما إنهمكنا في حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات>> (١)

لا أعني ، أن نظرية الناصرية أو أيديولوجيتها لا ترقي إلي مستوي << الإيمان >> أو << اليقين المتألق >> أو طاقة الحفز الملهمة في صناعة وقيادة التاريخ ، أو أنها تتخلف عن وظائفها الحيوية في التفسير والتغيير ، أو أنها تقف علي الدوام وراء حركة التاريخ والمجتمع ، أو تقنع بالتجربة والخطأ

فالنظرية أو الأيديو لوجيا الإيجابية المنفتحة تتضمن محددات تسبق الممارسة في الواقع ثم تغتني بدروسها ، والنظرية أو الأيدلوجيا هي إطار فكري مرتبط نشأة ووظيفة بمصلحة جماعة معينة ، تصوغ أهدافها ومثلها العليا في نطاق زماني ومكاني بعينه ، وتقوم بدورها في تجديد وتنظيم فاعلية الجماعة البشرية المدركة لظروفها في الحاضر وغايتها في المستقبل .

والناصرية هي خلاصة الإنجاز الفكري والتطبيق لثورة يوليو تعحت قيادة جمال عبد الناصر ، الناصرية هي التجريد الواعي لقيم كشفت صحتها الممارسة التاريخية . وصاغت مضامينها النظامية ، الناصرية رؤية مبلورة <<للمجتمع العربي المستهدف الذي يناضل الناصريون من أجل تحقيقه في المستقبل>>(٢)والناصرية منظومة من الأفكارالمتسقة والمتكاملة فيما بينها ، والقابلة للنمو بدالة الواقع الحي ومتغيراته ، والناصرية - كأيديولوجيا ونظرية -تستند إلي إطار أوسع من الفهم المنهاجي :يؤمن بهدي رسالات السماء ورؤيتها للكون والوجود ، ويؤمن بحتمية السنن الناظمة لحركة الكون والمجتمع ، ويؤمن بالمنطق الجدلي لحركة التاريخ والقوة الدافعة للصراع الإجتماعي متعدد الأبعاد ، ويؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والوعي في قيادات حركة التطور التاريخي والإجتماعي ، ويتضمن تحليلا للواقع المعين ، يكشف تناقضاته ويفسر مغزي حركته ، ويتنبأ بمقاصدها في المستقبل .

والناصرية تنطلق من واقع بعينه ،تنطلق من واقع الأمة العربية مكتملة التكوين ، تنطلق من وحدة الجغرافيا والتاريخ واللغة ووحدة التناقضات والمخاطر والمصائر ، وقد كشفت تجربة الناصرية ومعاناتها التطبيقية والنظرية خمسة جوانب متداخلة : أولها : تحدي التبعية المفروضة للغرب بما أفرزته أو كرسته من ظواهر الإستعمار والتخلف والإستغلال الطبقي والتجزئة ، وثانيها : نزوع حركة الصراع الإجتماعي نحو تجاوز الواقع بالتحرر الوطني والديمقراطية الشعبية والتنمية المستقلة بالطريق الإشتراكي والوحدة النافية لحدود وإقليميات صنعها أو فاقمعها الإستعمار وورثها أعوانه السياسيون والإجتماعيو ن والحضاريون ، ثالثهما : أن التغيير - وفقا لتحليل واقعنا الإجتماعي وبالقياس إلي الأهداف - لا يصح أن يستند إلي طبقة أوفئة بذاتها ، بل إلي << حلف إجتماعي شعبي >> متسع و <<كتلة تاريخية >، تفرز قواها بدواعي الوعي والمصلحة ، وأن أول معايير فرز قوي التغيير هو الكدح الإنساني (الذهني والعضلي) فضلا عن الولاء والإلتزام بتبعيات التغيير ومثله العليا ، وأن العمال والفلاحين هم عماد التحالف الشعبي ذو النزعة الإستقلالية والإشتراكية والتوحيدية ، وأن المثقفين الثوريين هم - بالوعي والإرادة - قيادة التحالف وطليعته المرشدة ، ورابعها : أن أداة التغيير الملائمة ليست حزبا طبقيا أو تنظيما نخبويا يقفز فوق منطق الصراعات الإجتماعية ، بل لا بد من وضع دور الطليعة ضمن سياق تنظيم شامل قومي التوجه والتكوين وتتسع قاعدته لحشد قوي التحالف الشعبي وتعبئتها بإستهداف التغيير ، ومن ثم بلورت ا لناصرية صيغتها التنظيمية الفريدة (التنظيم السياسي ، ثنائي التركيب - القلب الطليعي ضمن التنظيم الجماهيري) ، ومزجت في إطار واحد بين دور الطليعة المرشدة << ودور>> الشعب المعلم << صانع التاريخ >> ، وخامسها : أنه لا تغيير إلا بالثورة الضرورية في واقعنا ، وأن أسلوب التغيير لا يصح أن يتوقف عند مرحلة.الثورة السياسية بل يتجاوزها إلي الثورة الإجتماعية وبما يغني نموذج الثورة الوطنية في عالمنا الثالث وواقعنا بضمنه ، وأن النموذج المطلوب هو الثورة الشاملة متعددة الجوانب ، الثورة التي تجمع مهام الثورة السيا سية ومهام الثورة الإجتماعية ومهام التوحيد القومي في أمة مجزأة . كا لأمة العربية ، الثورة التي تجمع - في واقعنا - وفي نسيج واحد متداخل

بين مهام التحرر السياسي ومهام التحرر الإجتماعي وبين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الإجتماعية ، وبين التنمية الإشتراكية المستقلة وبناء دولة الوحدة العربية ، وبين فض روابط التبعية السياسية والإقتصادية والحضارية للغرب وتصفية كيان الإغتصاب الصهيوني في فلسطين ، وبديهي أن صيغة الثورة الشاملة لا تفترض أن تتحقق أهدافها دفعة واحدة ، بل تتعدد وتتلاحق علي طريقها مراحل النضال وبرامج العمل التي تعكس في تشابك أهدافها الجزئية طبيعة التداخل بين مكونات الغاية النهائية المركبة (٣)

ذلك هو الإطار العام لما نعنيه بالناصرية أشرت إليه في إختصار يفرضه المقام ، وهو ينطوي ضمنا علي حزم من الأفكار الفرعية وعلي عشرات التساؤلات ، بعضها قدمته أو أجابت عليه تجربة عبد الناصر ، وبعضها ما زال متروكا للناصريين من بعده .

ومن المهم ، أن تفهم الناصرية الناصرية في سياقها الصحيح تاريخيا ، وأن يفهم دور عبد الناصر الفكري في إطار حركة الثورة العربية المعاصرة ، كان عبد الناصر قيادة تاريخية من طراز نادر ، قام بدور بطولته التاريخية مع توفر الوعي المسبق به وطورته حصيلة الممارسة ، وإستند عبد الناصر كفرد ممتاز إلي حركة الجماهير الشعبية العربية في مرحلة نمو سريع للوعي ، عجلت بها موازين تخلقت بعد الحرب العالمية الثانية ، ثم أضاف عبد الناصر بتجربته الثورية قوي إجتماعية جديدة تتهيأ لإستكمال الدور ذاته ، وإستند عبد الناصر في الوقت نفسه إلي إيحاءات وإجتهادات طرحتها حركة الوطنية المصرية وحركة القومية العربية قبله ، ثم أضاف إليها بالممارسة عمقها ومنحها أصالتها وإتساق منطقها الداخلي ، خلقها خلقا جديدا ، ثم أضاف إليها منظومات فكرية جديدة دفعتها خطوات حاسمة نحو وضوح النظرية والأيديولوجيا ، كان عبد الناصر تلميذا نجيباالحركة التاريخ والجغرافيا والمجتمع وقائدا لها في آن ، وربما كان ذلك هو ما جعل من الناصرية أوفي تعبير ممكن عن ثوابت ومطامح ونداءات التطور في منطقتنا العربية وقد تضيف إليها المتغيرات زادا جديدا لكنها لا تبغي أو تنفي أصولها المشتقة من الواقع بالأساس .

٢/١ هذا عن الناصرية، فماذا عن الإسلام ؟ ، أو - بالدقة - ماذا نقصد بالإسلام الذي نسعي لكشف روابطه الكامنة وجدل علاقته بالناصرية في الحال والإستقبال ؟

الإسلام الذي نقصده ليس محصورا في المساجد والزوايا فقط ، إنه دين ودنيا ، الإسلام << عقيدة وشريعة >> كما قال الإمام الأكبر الراحل محمود شلتوت .

وكل الأديان كانت لها وظيفة إجتماعية ، اليهودية أخذت بيد البشرية في طفولتها الإجتماعية ، و<< طالبتهم بالطاعة وحملتهم علي مبلغ الإستطاعة >> كما يقول الإمام محمد عبده ، والمسيحية جاءت لتوجه الناس << نحو الملكوت الأبدي وتغلق أبواب السماء في وجه الأغنياء(٥)<< ، وجاء الإسلام خاتما لرسالات السماء ، وقد بلغ سن الإجتماع البشري أشد ه ، ومن ثم وجدناه يخاطب العقل و<< يجعل من الدنيا مزرعة للآخرة >> (٦).

حملت اليهودية كدين دعوات توجيه دنيوية ، تقول التوراه << أني أنا الباقي إلهكم الذي أخرجكم من مصر منزل عبوديتكم ، فلا تتخذوا آلهة غيري ، ثم لا تشرك بي شيئا ، لا تعمل في اليوم السابع أكرم أباك وأمك لا تقتل ، لا تزن ، لا تسرق ، لا تشهد علي قريبك شهادة زور ، لا تسلب مال قريبك ، لا تشته زوجة قريبك ، (سفر الخروج- إصحاح ٢٠ - الآيات ٢-١٧) ، كانت تلك دعوة اليهودية إلي التوحيد ووصاياها العشر إلي مجتمع تميز بالطابع القبلي ، ثم جاء المسيح عليه السلام لينزع عن الوصايا الدنيوية لباسها القبلي ، ويحيلها إلي مواقف تتميز بالشمول الإنساني وترتكن إلي الروح المبرأة من شوائب الواقع ، يقول السيد المسيح << سمعتم أنه قيل تحب قريبك ، وتبغض عدوك ، أما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم وباركوا لا عنيكم ....>> (إنجيل متي -إصحاح ٥- الآيات ٢١-٤٨) ، ثم تطورت رحلة الوصايا العشر مع الإسلام ، وصارت نظاما للمعاملات في دنيا إنسانية تتجاوز القبلية ولا تنأي بالروح عن الواقع) جاءت الوصايا متتابعة في ثلاث آيات من سورة الأنعام << قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن . ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتي يبلغ أشدة وأوفوا الكيل والميزان بالقسط، لا نكلف نفسا إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربي وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون (الآيات ١٥١، ١٥٢، ١٥٣) (٧)

والإسلام / الدنيا لا يقتصر علي الوصايا العشر ، إنه شرع تبليغي و تطبيقي معا ، الإسلام جملة قواعد وآداب ملزمة لجماعة المسلمين ، والشرع الإسلامي يكون نظاما << بالمعني الحقوقي >> ، ويلزم نفاذ أحكامه في حياة المسلمين بدون توقف علي إرادتهم ، ويلزم إيقاع جزاء دنيوي علي مخالفيه منهم(٨).

وقد درج الفقهاء علي تقسيم الشرع الإسلامي إلي عبادات ومعاملات ، والمعاملات تجمع بين الطبيعة الدينية والدنيوية ، أما العبادات فأقرب إلي الطبيعة الدينية ، وتشكل - كما هو معروف - أحكام الإسلام الخمسة (الشهادة - الصلاة - الصوم - الزكاة - الحج) ، ويري الشيخ محمود شلتوت في كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة) : << أن العبادات عمل يتوب به المسلمون إلي ربهم ويستحضرون به عظمته ويكون عنوانا علي صدق إيمانهم به >> ، وأن الغاية منها << تطهير القلب وتزكية النفس واستحضار قوة مراقبة الله التي تبعث علي إمتثال أوامره >> ، ويري آخرون في أمر العبادات ما هو أبعد ، فالعبادات يتم أداؤها بشكل جماعي بما يحقق مصالح دنيو به إلي جوار المصالح الدينية ، وشهادة أن لا إله إلا الله وإن محمدا عبده ورسوله >> ليست إعلانا عن الإيمان والتسليم بالتوحيد فقط وإنما إعلان من الشاهد بإنتماءه إلي النظام الإسلامي بما يرتب من حقوق وواجبات (٩)

وعكست الصفة المزدوجة - الدينية والدنيوية - للإسلام نفسها في دولة المدينة ، وإمتزجت السلطة الروحية والزمنية في شخص الرسول والقائد معا ، كانت دولة المدينة نواة للدولة العربية الإسلامية ونقلت علاقات العرب المسلمين من الطور القبلي إلي طور أرقي وأعطت قيادةالرسول لها معني موحدا للحياة(١٠)ثم كان زوال << الدولة / المثال بوفاة الرسول بداية لطرح سؤال السياسة الممتزج بسيرة الإسلام علي طول تاريخه المليء بالفرق والأحزاب وبالطموحات والإنتكاسات .

والبعض لا يري في دولة المدينة معني السلطة السياسية ،ويقصر معني الحكم في القرآن الكريم علي أعمال القضاء والفصل في الخصومات والمنازعات ، ويستبعد معني السياسة ، وأن سلطة الرسول في دولة المدينة لم تأت من كونه حاكما بل نبيا يوحي إليه ، وأن القرآن الكريم كان يحض المسلمين يومذاك علي طاعة النبي ، وأن النظام الإسلامي لدولة المدينة إ ستمد مقوماته من الوحي الديني المرشد إلي ما فيه مصلحة المجتمع (١١) .

ورأي كهذا فيه بعض الحق ، لكنه يغفل جوانب مهمة ، ولا ريب أن إقامة دولة يقودها نبي كانت حدثا إستثنائيا في التاريخ ، حكم الرسو ل المدينة بدستور عرف بإسم << الصحيفة >> ، وعرف أهل دولة المدينة من المسلمين واليهود والمشركين بإسم << أهل الصحيفة >> ، كانت الصحيفة دستورا بالمعني العلمي الحديث للكلمة ، ولعلها أول <. دستور وضعي >> عرفته البشرية ، نعم وجدت قبلها ألواح روما الإثني عشر (٤٥ ق . م) ووجد قانون دراكون في أثينا (٦٢٠ ق. م) ووجد قانون حمورابي (٢٠٠٠ق . م) ، لكن تلك كلها أقرب إلي القانون >> بالمعني الحديث وليست دساتيرا ، أما «الصحيفة >> فلم تكن مجرد عقد ينظم العلاقات بين الناس ، بل نظاما متكاملا للحياة يصوغ المجتمع ويلزمه بأحكامه (١٢).

كانت دولة المدينة – إذن – مثالا مجسدا للنظام الإسلامي ، بعدها صار الأمر شوري علي عهد الخلفاء الراشدين الأربعة ، ثم تحولت الدولة الإسلامية إلي ملك << كسروي >> عضود علي يد معاوية بعد معارك << الجمل >> و<< صفين >> وخديعة التحكيم ، وبدأ نزال السيف والقلم حول المجتمع الإسلامي الصحيح .. ماهيته ونظام حكمه .

تفرق المسلمون إلي << مرجئة >> ومعتزله وسلفية وأشعر يه وشيعه إمامية وزيدية . وخوارج ، وولدت من الفرق الرئيسية عشرات وعشرات من الفرق الفرعية المتقاتله ، كان شعار الخوارج << إن الحكم إلا لله >> ، لكن الجميع اتفقوا علي وجوب الإمامة ، يقول إبن حزم << إتفق جميع أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج علي وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الإنقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوس بأحكام الشريعة ، حاشا النجدات من الخوارج ، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم >> ، ولم يكن نجدات الخوارج وحدهم ، بل ساند رأيهم فقهاء آخرون مثل الأصم والفوطي ، وكانت حجتهم جميعا بسيطة وواضحة : فليس ثمة نص ديني في القرآن أو السنة المتواترة يوجب الإمامة ، ثم أنه ليس هناك إجماع علي وجوبها شرعا ، فلا إجماع بغير نص ، والبيعة ليست إجماعا إن وجد مسلم واحد يرفضها . (١٣)

وربما كان منطق العقل يوجب الإمامة ، فلا مجتمع بلا دولة ولا دولة بلا حاكم ، ورافضوا الإمامة في التاريخ الإسلامي يبدون أقرب إلي فكرة زوال الدولة في اليوتوبيا الشيوعية ، يقول الأصم : << لو تكاف الناس عن المظالم ، لا ستغنوا عن الإمام >> ، لكن تلك ليست هي المشكلة ، فثمة مشكلات أفدح في طرق أخذ البيعة وصيغة أهل الحل والعقد التي إختلفت حولها الأراء ، وثمة مشكلة أهم في ربط وجوب الإمامة بنظرية الوازع الديني << حتي يتم الحكم في المسلمين وعليهم من غير إنكار >> كما يقول الماوردي في كتابة (الأحكام السلطانية) (١٤)، وهو ما فتح الباب لدعوي السلطة الدينية التي

إنفرد بها الشيعة واستند الشيعة علي النص والوصية التي قيل أن عليه الصلاة والسلام تركها للإمام علي بن أبي طالب وجعله وذريته من بعده أئمة للمسلمين إلي يوم الدين ، وقضية الإمامة لدي الشيعة ليست قضية سياسية وإجتهاد كما لدي عموم المسلمين ، إنها قضية إيمان وعباده ، حتي أنهم – أي الشيعة – أضافوها كركن سادس لأحكام الإسلام الخمسة .

وقد رفضت دعوي الشيعة في << السلطة الدينية >> وفي << الحكم بالحق الإلهي >> من الجميع ، رفضها السنة والمعتزلة ، ورفضها الغزالي وابن تيمية ، ووضع الجميع حدودا للتمييزبين الدين والسياسة في قضية الإمامة ، بل وقال المعتزلة << إذا تساوي إثنان في خصال الإمامة ، وكان أحدهما أفقه بالدين والآخر أسوس ، فإن الأسوس أولي بالإمامة ، لإن حاجة الأمة إلي السياسة آكد من حاجتها إلي العلم والفقه >> (١٥)

ويبقي ، بعد الإجماع الغالب حول مدنية السلطة والإمامة في الإسلام لا دينيتها ، أن الكل يتفق علي الوازع الديني أو الشرع الإسلامي كنظام للحياة ، ففي الرسلام – كما يري د . صدقي الدجاني – << عقيدة ونظام للحياة في شتي المجالات >> (١٦)، والإسلام – كما يقول د .أحمد كمال أبو المجد – << عقيدة دينية شمولية – مستوعبة للحياة بما تنطوي عليه من أحكام ومباديء وتكاليف >>،ولا نكاد نختلف مع تلك التوصيفات في عمومها لكن التفاصيل تسكنها << القنابل الموقوتة >> .

٣/١ نعم فوصف الإسلام << بنظام الحياة >> << والشمول >> و <<الإستيعاب >>صحيح إجمالا ، لكنه ينطوي علي جملة مآزق ، ولعل أظهرها ذلك التناقض الذي يثار بين العقيدة أو الأيديولوجيا الإسلامية الدينية من جهة ، وبين العقائد أو الأيد يولوجيات البشرية الوضعية من جهة أخري ، فالأيديولوجيات البشرية توضع أيضا كنظام للحياة مع إختلاف في درجات شمولها وإستيعابها

ومن ثم ، وضعت الناصرية كأيديولوجيا وضعيه في قفص الإتهام الديني ، ووصفت بأنها <<جاهلية جديدة >> وصفها سيد قطب مفكر << الإخوان >> بأنها كذلك ، وكان سيد قطب يؤكد في كتابه (معالم علي الطريق) أن الحكم لله وحده ، وأن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد العبادات ، وأن طاعة الله مطلوبة في شئون الحياة كافة ، وكل ذلك صحيح ، لكنه يضيف و<< أن أي تشريع أو أيديولوجيا يضعها البشر تعني الشرك بالله >>. (١٨)

وسيد قطب ليس وحده في إتهام الناصرية ، إنه مجرد رمز متطرف علي أراء الحركات الموصوفة بالإسلاميةفي بلادنا ، ويلزم لرد الإتهام بجاهليته أو كفر الناصرية ، أن نرد الأمر إلي أصوله :

نعودأولا إلي << دولة المدينة >> ،وهي دولة قادها نبي يوحي إليه ، وإمتزج فيها معني السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية ، رغمها نجد إستقلالا نسبيا لمعني السياسة عن معني الدين ، كان الوحي القرأني ينزل علي النبي منظما أمور المعاملات وقضايا التشريع المحضه ، وتلك ميزة تفرق بين القرأن المدني والقرأن المكي الذي إقتصر علي الإعتقاد التعبدي ، وفي الوقت نفسه طالب القرأن رسوله أن يشاور شعبه في شئون الحرب والسياسة ، إذن وجد مصدر إلهي صاغ جملة من قضايا التشريع

الإجتماعي ، وقام إلي جواره مصدر بشري << وضعي >> حث عليه القرآن في قوله << وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل علي الله >> (سورة آل عمران - الأية ١٥٩) ، وفي كتب السيرة النبوية نقرأ عشرات القصص نزل فيها النبي علي أمراتباعه رغم مخالفتهم لرأيه ، أخذ النبي برأي أتباعه في قصة حفر خندق حول المدينة في غزوة الأحزاب ، وفي إختيارموقع نزول الجيش في غزوة بدر ، وفي تلك المواقف وأشباهها كان الرسول يضع حدودا للتمييز بين ما هو ديني محض وما هو أدخل في باب الدنيا سياسة وحربا ، كان الرسول يقول << ما كان من أمر دينكم فإلي ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به >> ويقول << أنتم أعلم بأمور دنياكم >> ، فليس الحكم والقضاء والسياسة دينا وشرعا وبلاغا يجب فيها التأسي والإحتذاء بما في سنة الرسول من وقائع وتطبيقات علي إطلاقها ، ويختلف الأمر فيما هو دين من سنة الرسول سواء ما تعلق منها بتطبيق الوحي القرآني أو الأحاديث المتواترة قطعية الورود قطعية الدلالة (١٩).

وبعد دولة المدينة ، ونهاية الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في شخص الرسول ، أصبحت سلطة الخلافة الراشده مدنية محضة ، وزادت رقعة إستقلال السياسة عن الدين ، بل وأقدم الخلفاء والصحابة علي تصرفات بالسياسة تناقض ما كان يفعله النبي نفسه ، فقد إتفق الصحابة علي عهدي أبي بكر وعمر علي تعديل توزيع << خمس الغنيمة >> ، كان خمس الغنيمة وقت الغزوات والفتوحات يمثل موردا ماليا هاما للدولة الإسلامية الناشئة ، وكان الرسول يقوم - بتوزيع خمس الغنيمة علي خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولقرابة الرسول سهم ولليتامي سهم ولأبناء السبيل سهم ، وللمساكين سهم خامس ، وكان التوزيع في عهد النبي يتم بناء علي أمر ديني واضح ورد بنص القرآن ، ولم يمنع ذلك الصحابة من تعديل نظام التوزيع عملا بتغير الظروف ، وتم إلغاء سهمي الرسول وقرابته ووضعا في الخزانة العامة وخصصا لنفقات الحرب والدفاع ، وإقتصر التوزيع علي أسهم اليتامي والمساكين وآبناء السبيل .

وحين حدثت الفتنة الكبري ، وتفرقت جماعة المسلمين شيعا في صراعات المجتمع والسياسة ، ظل تقليد التمييز بين ما هو دين وما هو سياسة حاضرا حتي لدي المسلمين الذين رجحت الكفة ضدهم، ويصف الثائر العظيم علي بن أبي طالب قتاله مع أنصار معاوية في معركة << صفين >> بقوله : << لقد إلتقينا ، وربنا واحد ونبينا واحد ، ودعوتنا إلي الإسلام واحده(٢٠)>> ، ولم يحد عن ذلك الفهم الصافي المميز بين السياسة والدين غير الخوارج ، إنهم الذين إبتدعوا أسطورة << الفرقة الناجية >> وأضاعوا الحدود بين الدين والسياسة ، وجعلوا حروب السياسة بين المسلمين حروبا دينية بين الناجين والهالكين ، وقال زعيمهم << الخريت بن راشد الناجي >> لعلي بن أبي طالب : "" لا أطيع أمرك ، ولا أصلي خلفك ، وإني غدا لمفارقك لأنك حكمت في الكتاب >> ، حدث ذلك بعد ظهور نتائج التحكيم في معركة << صفين >> وهي قصة سياسية محضة ، لكن الخوارج جعلوا من خلافهم السياسي خلافا دينيا ، وجعلوا غيرهم من المسلمين << أهل جاهلية >، ومن مجتمعهم مجتمعا جاهليا كافرا ، وإعتبروا دار أغلب المسلمين دار حرب ، ودعوا إلي << مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة >> (٢١) تماما كما تفعل جماعات المفاصلة << الإسلامية >> هذه الأيام .

ولا نريد أن نذهب - كما يذهب البعض - إلي أنه ليست هناك البته أيديولوجيا إسلامية تلزم المسلم بل هناك أيديولوجيا وشرع ونظام إسلامي بالفعل ، لكن المهم أن نتبين حدودها حتي لا نضل الطريق

القويم، فالإسلام عقيدة التوحيدوتنزيهالله عن التشبيه أو التثليث، وهناك العبادات وأركان الإسلام الخمسة التي يتحدد بها إيمان المسلم وجماعة المسلمين ، ثم هناك الشريعة التي أتت بها الآيات «المحكمات» في القرآن لا «المتشابهات» القابلات للتأويل، وتكمل الشريعه أحاديث الرسول شرط ان تكون متواتره قطعيه الورود قطعية الدلاله، وبين آيات القرآن الكريم كلها - سته آلاف آيه - مائتي ايه فقط تتضمن احكاما في التشريع المجتمعي (٢٢) ، اما السنه النبويه التي توصف بالمتواتره فيلزم فيها قول الفقهاء " نقل الكافه عن الكافه"، وأغلب علماء الاصول ينكرون ان في السنه - عدا ما تعلق بالعبادات - احاديث متواتره ، ويقول الراحل الشيخ محمد سعاد جلال :" ان الاحاديث المتواتره ، حتي وان كانت قطعية الثبوت ليست قطعيه الدلاله ، وربما داخلها الظن من جهة الدلاله ، فانتفت قطعيتها من هذه الجهة وهنا تصبح السنه كلها مجالا للاجتهاد وامكان تطوير الاحكام التشريعيه (٢٣)

وايا ما كان الامر ، فإن معني الشريعه الملزمه او النظام الاسلامي الملزم يدور في نطاق محدد ، انه نطاق ما هو قطعي الدلاله في احكام القرآن ، وقطعي الورود والدلاله من احاديث الرسول ، ولا يدخل في باب الشريعه الملزمه - او في باب الشريعه اجمالا - اجتهادات المدارس الفقهيه الكبري لدي السنه او الشيعه ، والفقه كله " وضعي " تداخله اعتبارات المكان والزمان والنوايا والعقول ، وقد توقف الاجتهاد الفقهي كله في القرن الرابع الهجري بأمر من الخليفه العباسي المستعصم ، وهو ما رتب للفكر الفقهي - بالتقادم - غربه عن اوضاعنا بعد عشره قرون وتزيد .

جملة القول : ان في الاسلام شريعة ونظام له شموله التوجيهي ومحدوديته التطبيقيه الملزمه ، وان الاستقلال - فيما لم يرد فيه نص - هو الصيغه الحاكمه لعلاقات الشريعه بالسياسه ، وان التفكير الوضعي له سوابقه الممتده في التاريخ الاسلامي فقها وسياسه ، ومن ثم تكون الايديولوجيات الوضعيه " غير جاهليه " ما دامت تتوافق مع كليات وضوابط الايديولوجيا الاسلاميه ، ولا غبار علي مسلم يعتنق " ايديولوجيا وضعيه " لا تتعارض مع نص ديني ملزم .

وهنا نصل الي السؤال : هل الايديولوجيا الناصريه من النوع المتعارض مع نصوص وضوابط الشرع الاسلامي ؟

لا ينبغي القول " ان الايديولوجيا الناصريه دينيه او اسلاميه ، اننا بذلك نسبغ عليها قداسه لم تكن لاجتهادات وأفعال بشر حتي الرسول نفسه احيانا ، لكن النظر العجول في ثوابت الناصريه يعطينا فكره معقوله عن توافقها مع روح ضوابط الشرع والايديولوجيا الاسلاميه :

فالايديولوجيا الناصريه - أولا - أيديولوجيا توحيديه ، والتوحيد القومي - كما يقول د. محمد عماره - هي الوجه الاخر للتوحيد الديني ، كانت وثنيه الجاهليه تجد رموزها في تعدد آلهة القبائل ، وجاء التوحيد الديني ليوحد هوية القبائل والشعوب المستعربه ويدمجها في امه ودوله ، ومن هنا كانت " العروه الوثقي " بين التوحيد الديني والتوحيد القومي ، وبلغ من ارتباط التوحيد القومي بالديني حدا اعتبرت معه وحدة الدوله حقا تقتضيه فريضه الزكاه الدينيه ، ومن ثم كان قتال خلافة ابي بكر الصديق لمن ارتدوا عن وحدة الدوله القوميه رغم ايمانهم بأصول الدين (٢٤) .

والأيديولوجيا الناصرية - ثانيا - ايديولوجيه جماعية مساواتيه ، تؤمن مع الكفاية الإنتاجية بعدالة التوزيع وتكافؤ الفرص ، وتؤمن بقيمة العمل كحق وواجب ومصدر للسلطة والثروه والمكانه الإجتماعية والمساواه في الاسلام حجر زاويه وقيمه مقدسه ، والمساواه لا تعني " المثليه " بل تعني ان تتساوي الفرص كأساس مقبول للثواب او العقاب في الدنيا والاخره كما كان عبدالناصر يقول دائما والاسلام لا يعترف بأي ثروه أو جاه لا يكون مصدره العمل او الميراث ، ويحرم الاستغلال او الربا تحريما قاطعا " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفه " (سوره آل عمران : ١٣٠)(٢٥) والمساواه قيمه لعبت ابلغ الادوار في التاريخ الاسلامي ، ويذهب الامريكي " ليونارد بايندر" الي " ان مبدأ المساواه الاسلامي تجسد في رغبة عبدالناصر بإنشاء مجتمع سياسي موحد ، واستعاضته عن نظرية الحسم الدموي لصراع الطبقات في الماركسيه بمبدأ المساواه ، وهو ما يفيد في دعم وحدة الشعب ضد الامبرياليه ويوحد الطبقات الحضريه والريفيه وصغار الملاك (٢٦) .

والناصريه - ثالثا - ايديولوجيا شعبيه ، ليست ايديولوجيا فئه أو طبقه بذاتها ، انها ايديولوجيا اغلبيه الشعب الحاكمه بالمساواه والوحده ، ايديولوجيا الشعب المهاجر الي المثال المنشود ، الناصريه تنحاز للكثره الكادحه ضد القله المسيطره ، والقرآن ليس لطبقه انه للناس ، والقرآن يطلق علي الكعبه اسم " بيت الناس " ، ويقول المفكر الاسلامي الايراني الراحل علي شريعتي : " ان القرآن يميز بين قطبين في الصراع الاجتماعي هما قطب قابيل وقطب هابيل ، قطب قابيل يحتكر الثروه والسلطه والسلاح ، قطب قابيل هو قارون وفرعون وبلعام ممثل السلطه الدينيه الكافره ، وقطب هابيل هم الشعب " هم الناس الذين يقف معهم الله دائما"(٢٧) .

١/٤ وثمة خيط قوي يشد الناصرية الي الإسلام ، نعم يدور عمل الناصرية في مجال ذو إستقلال نسبي وتظهر فعاليتها - كأيديولوجيا وضعيه - في شئون التغيير والبناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي بما يتوافق ولا يجب نصا قطعيا في الشرع الاسلامي ، لكن تصورات الناصريه المنهاجيه والفلسفيه تبدو مشتقه من النص القرآني وقيم الحضاره العربيه الاسلاميه .

وللناصريه عدد من الثوابت المنهاجية الحاكمة ، وكلها تدور حول الأقانيم الثلاثة في الفكر العربي الإسلامي - كما يحددها د. عابد الجابري - << الله >> و<< الإنسان >> و << الطبيعة >> ، ونظرة الناصرية إلي الله هي النظرة المستقرة إسلاميا ذات الطابع التوحيدي بلا شبهة ، الناصرية تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسالاته ، أما الطبيعة فإنها محكومة بسنن لا تتبدل ، والمجتمع يتطور بقوانينه وصراعاته << التي لا يمكن إنكارها >> ، وكل شيء يبدأ بالإنسان << قائد التطور التاريخي الإجتماعي >> ، و<< العمل الإنساني هو المناخ الوحيد للتقدم ، وكل ما يعيق إرادة الإنسان ، ويحد من فاعلية دوره ، مواقف غير إنسانية وغير أخلاقية وجب علي الإنسان التصدي لها >> كما يقول عبد الناصر .

نعم ، كان عبد الناصر متأثرا بالماركسية ، لكنه لم يكن ماركسيا ، وكان يؤمن بصورة عامه بنسق القوانين التاريخية << قوانين الحركة >> المشتقة عن إنجازات هيجل الفلسفية ثم عدلها ماركس علي نحو مادي ، وكان يميل إلي الإعتقاد بفاعلية المنظومه المفهومية الرباعية لقوانين العمل الإجتماعي : مفهوم

الحتمية التاريخية ، مفهوم ، التقدم علي مراحل كسمة عامة للتاريخ ، مفهوم تأثير العوامل الإقتصادية في التطور التاريخي ، ومفهوم الصراع الطبقي ، لكن عبد الناصر رفض علي الدوام إعتبار صراع الطبقات قوة دافعة وحيدة لحركة التاريخ ، ورفض الإرتكان إلي التفسير المادي وحده ، وكان يضيف العناصر المعنوية والروحية وإرادة التغيير لدي الإنسان إلي منظومة الصراع المجتمعي المعقد ومتعدد الجوانب ، ويري في التطور التاريخي عموما إتجاها حتميا نحو التقدم يصنعه << نضال الإنسان الحر عبر التاريخ من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الإستغلال والتخلف في جميع صورها المادية والمعنوية >> كما يقول الميثاق (٢٨)

رفض عبد الناصر مفهوم المطلق غير الإلهي في المثالية الهيجلية ، ورفض مفهوم المطلق الطبقي في المادية الماركسية ، وإنحاز إلي التسليم بالمطلق الإلهي وبدور الإنسان غير المتعين وجودا وعدما بموقعه من علاقات الإنتاج فقط ، ورفض مفهوم ديكتاتورية الطبقة العاملة منحازا إلي ديمقراطية الشعب العامل ، وركز علي الفاعلية الشعبية في تنظيم سياسي جامع .

ولم يكن عبد الناصر محايدا إزاء دور الدين رفض دعوي الماركسية القائلة بأن الدين أفيون الشعوب وإعتبرها محض ميراث حضاري غربي ، وقال لخروشوف الذي إنتقد ذات مرة تمسك عبد الناصر بالإسلام : << إنكم ألقيتم أوزار رجال الكنيسة علي الدين ، ولم يكن العيب من الدين ، أما عن الجامع عندنا فكان مركز الثورة ، وكان هو الحصن الذي لجأنا إليه دائما لصد المستعمر ، وأنا نفسي حينما حدث العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦، خطبت من الأزهر قائلا : سنقاتل ، فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه دائما >> (٢٩)

ورسالة الدين لدي عبد الناصرثورية ، إنها تمثل علي نحو ما يد الله الممدودة ليد الجماعة الساعية في التاريخ ، يقول عبد الناصر :<< إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بإفتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية >> ، ويقول : << أن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة والحرية ، بل أن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان ، إن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله بإختياره الحر ، ولا يرضي الدين بطبقية تورث عقاب الجهل والمرض والفقر لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم >> .

وربط عبد الناصر مسألة الثواب والعقاب في الأخرة بحرية الإنسان في الحياة ، ربطها بحرية الإختيار قبل الفعل وحرية الممارسة لحظة الفعل نفسه ، هذا الربط يمثل ربطا منطقيا عرفه الفكر الفلسفي الإسلامي كأساس مستمد من العقيدة (٣٠)، ويقرر شيخ الإسلام إين القيم أن << شرع الله لا يتناقض مع قدر الله >> وهو ما يعني أن أحكام الشريعة والفعل الإنساني الواعي لا تتناقض مع أحكام القدر أو مقتضيات النواميس القائمة في الطبيعة (٣١) ، ويرفض مفكرو مدرسة المعتزلة الإسلامية دعوي << الجبرية >> الذين يحتجون بظاهر النص القرآني : << هل من خالق إلا الله >> (سورة فاطر - أية ٣) ، و<< أفمن يخلق كمن لا يخلق >> (سورة النمل - أية ١٧) ، ويؤكد ون أن للإنسان قدره ومشيئة وإرادة وإستطاعة وكل ذلك خلقه الله ، لكنه تركه للإنسان ليخلق أفعاله حقيقة لا مجازا بما يعطي معني ومقدمات للثواب والعقاب في الأخرة (٣٢)

وهكذا ، تعتقد الناصرية بمركزية الدور الإنساني في التطور ، وتعتقدبدور الإنسان وإختياره الحر ، ولا تري فيه تناقضا مع جلال القدرة الإلهية أوبدور الأديان في الهداية والإرشاد والتنظيم الإجتماعي وهي تتسق بذلك مع ثلاث كليات وقواعد ينطق بها النص القرآني :

أولهـا : أن كل الأشياء والظواهر محكومة في حركتها بقوانين أو سنن حتمية ، وثانيها : أنه في نطاق وعي السنن يكون الإنسان قادرا علي تغيير واقعه ، وثالثها : أن الإنسان هو القادر علي التغيير والمسئول عنه (٣٣)، يقول القرأن الكريم << فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا >> (سورة فاطر : ٤٣) ، ويقول << إن هذه تذكرة فمن شاء إتخذ إلي ربه سبيلا ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله >> (سورة الإنسان : ٢٩، ٣٠) ، ويقول << ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك >> (النساء : ٧٩) ، ويقول << إنما يخشي الله من عباده العلماء (فاطر : ٢٨) تأكيدا لدور الوعي الإنساني .(٣٤)

وإذا كانت حرية الإنسان تكمن في وعي الضرورة علي الصعيد الكوني والفردي ، فإنها تكمن مجتمعيا أيضا في وعى ضرورات وقوانين حركة المجتمع ، والناصرية تؤمن بقانون الصراع الإجتماعي كقوة دافعة للتاريخ ، وهو أوسع من الصراع الطبقى ، الصراع الإجتماعي له مكونات طبقية وقومية وثقافية . تختلف أوزانها النسبية بإختلاف الزمان والمكان ، وتنهض فاعلية الدور الإنساني بوعي ضرورة الصراع الإجتماعي وفرز مشتملاته – في الواقع المعين – إلي تناقضات أساسية وتناقضات ثانوية والتخلف عن إدراك حقيقة الصراع المجتمعي أو التفريط الإنساني في إدارته وحل تناقضاته يعني ركود التطور في التاريخ أو دخوله في مراحل من التراجع الحلزوني المؤقت عن خط التقدم المتصل ، يقول القرأن الكريم << قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين »(آل عمران : ١٣٧) ويقول القرأن << ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض >> (البقرة:٢٥١) ،

ومن جهة أخري ، نظرت الناصرية إلي الدين بإعتباره مصدرا للقيم والمثل العليا للفرد والجماعة ، يقول الميثاق << إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة علي هداية الإنسان ، وعلي إضاءة حياته بنور الإيمان وعلي منحة طاقات لا حدود لها من أجل الحق والخير والمحبة >> ، والقيم الروحية – عند عبد الناصر – لا تعني سرحات الوهم أو الإيمان بالخوارق ولا تعني التواكل بل هي تؤدي دورها في دعم حرية الإرادة الإنسانية ، يقول عبد الناصر في حديث صحفي عام ١٩٥٧ : << إنني بعد دراسة وتعمق نبذت النظرة المتشائمة التي تتقنع بالمصير المحدد للأشخاص والدول ، لقد منح الله الإنسان ضميرا ومنحه حق الإختيار بين الطيب والخبيث >> (٣٥)

ومن جهة ثالثة ، فإن إنطلاق الناصرية من حقيقة وجود الأمة العربية كواقعة تاريخية إجتماعية نفسية ، جعلها تدرك ضمنا دور الإسلام في صنع القيم المحورية للشخصية العربية ، ولعل هذا ما يفسر فرط إعتماد الخطاب الناصري علي إستظهار قيم العدل والعمل والمساواة والجهاد ونزعة التوحيد وحرية الإرادة وغيرها من كوامن المخزون الحضاري الإسلامي ، يقول عبد الناصر داعما توجهه الإجتماعي : << الإسلام لم يكن دينا فقط ، ولكنه كان دينا ، كان ينظم العدالة علي الأرض ، وينظم

لنا المساواة >> ، ويقول : رسالات السماء ثورات إنسانية إستهدفت شرف الإنسان وسعادته >> ، ويقول << كان سيدنا عمر يعمل علي أن لا تكون هناك طبقية ولا يكون فقر >> ، ويقول داعما توجهه إلي نصرة ثورة اليمن بالسلاح << إن جبال اليمن تحمل قبسا من نفس الشعلة المقدسة التي يحج إليها المسلمون في عرفات >> ، وكان عبد الناصر يكثر من إستخدام آيات بعينها في القرآن الكريم ، منها <<إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة »، ومنها << إن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم >> وغيرها وغيرها . (٣٦)

ويبقي أن ما يشد الناصرية إلي الإسلام ، ليس فقط الإعتزاز بحرية الإرادة الإنسانية الواعية بسنن الكون والتاريخ والمجتمع ، وليس فقط منظومة القيم الإسلامية الهادية والمرشدة للفعل الإنساني ، بل إنها - أي الناصرية - تشتق من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية روحها في الحياد أو التوازن الفلسفي والحياد الفلسفي ليس نوعا من الحلول الوسط ولا وقوفا في منتصف الطريق ، بل ديالكتيكية <<جدلية >> متحررة من المذهبية الضيقة ، فقد وازنت الناصرية في النظر للتطور الإجتماعي والتاريخي بين الإعتراف بالحتمية دون أن تجعلها قيدا علي حرية الإرادة الإنسانية ، ووازنت الناصرية بين إعترافها بصراع الطبقات وحله سلميا بتذويب الفوارق في إطار من الوحدة الوطنية ، ووازنت في العمل التنموي بين ترك فرصةلحوافز النشاط الفردي ووضع اليات السيطرة الجماعية علي أدوات الإنتاج في الوقت نفسه ، (٣٧)، وكل ذلك جعل من الناصرية نسقا منفتحا لا دوجما منغلقة وتلك خاصية تتسق مع ما يطبع ميراثنا الحضاري من توازن وتمازج بين ما يري أنه متناقضات أو متقابلات في حضارات أخري، فقد وازنت الحضارة العربية الإسلامية بين المادية والإمان وعرفت نوعا من << المادية المؤمنة >> - << فالعالم قديم لأنه خلق الله >> وأغلب فلاسفة الإسلام ومتكلميه يقولون << أن فعل القديم قديم >> ووازنت حضارتنا بين الدنيا والآخره وجعلت صلاح الدنيا وعمارتها شرطا لصلاح الدين وأقامته، ووازنت حضارتنا بين العقل والنقل مع إعطاء الأولوية للعقل ، ووازنت حضارتنا بين الدنيوية التي إختص بها العقل الإنساني يبدع فيها خلقا وتطويرا متسقا مع المصلحة والشرع . (٣٨)

إذن فنحن أمام << عروه وثقي >> ربطت الناصرية بالإسلام ، وتلك صورة تختلف عن مشهد القطيعة المستقر فوق خشبة المسرح ، أما كيف سادت القطيعة أو الإنقطاع علي السطح ؟ فتلك قصة قرنين تستحق أن تروي .

٢- ثلاثية التاريخ

٢/١ وفي قصة القرنين ، ثمة خطأ شائع أصبح أقوي من الصواب المهجور . تقول كلمات الخطأ الشائع:أن اليقظة أوبالأفاقة المصرية والعربية الحديثة بدأت مع صدمة نابليون ، وأن الحملة الفرنسية علي مصر - سنة ١٧٩٨- مثلث تحدي الغرب الذي الذي أخرج الشرق من بحر الظلمات .

ويرد الميثاق علي الخطأ الشائع ، يقول عبد الناصر << أن الحملة الفرنسية حين جاءت إلي مصر ، لم تكن هي التي صنعت اليقظة العربية ، وإنماوجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدي جدرانه إلي الحياة في مصر (٣٩) ، وربما كانت تلك الحقيقة هي التي جعلت نابليون بونابرت يحتال ويدعي إعتناقه للإسلام ، وكان نابليون قد أصدرفي اليوم الثاني لإحتلاله الإسكندرية بيانا جاء فيه : << يا أيها

المصريين : لقد قيل لكم أني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمفترين أني ما قدمت إليكم إلا لأخلص بحقكم من يد الظالمين ، وأنني آكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالي وأحترم نبيه والقرآن العظيم ، أيها المشايخ والقضاه وأعيان البلد قولوا لأمتكم : أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون >> ! (٤٠)

وبالطبع ، لا يكون لدعاوي نابليون إلا أثر الزبد الذي يذهب جفاء ، ويقود الأزهر حملة مقاومة شعبية تنهي الإحتلال الفرنسي في ثلاث سنوات فقط ، وتلك تجربة بليغة تثبت حيوية الشعب المصري وقتها.

كانت مصر تشهد- منذ منتصف القرن الثامن عشر - مخاضا عنيفا ، وولدت بواكير نهضة سياسية وإقتصادية علي عهد حكم المملوك علي بك الكبير وساندتها محاولات للتجديد الديني والفقهي علي يد شيخ الأزهر حسن العطار (١٧٦٨-١٨٣٥٥) أستاذ << رفاعة الطهطاوي >> كان علي بك يمثل نخبة الحكم السائدة من المماليك الغرباء المبعدين عن قنوات الإتصال بالمجتمع ، وكان حسن العطار يمثل همزة الوصل بالمجتمع ، كان رجال الهيئة الدينية يشكلون - كما يقل المؤرخ طارق البشري - ما يمكن تسميته بجهاز الشريعة الإسلامية والقضاء ، ويتولون وظائف الإفتاء طبقا للشريعة الإسلامية المهيمنة جماهير يا ومنهم تتكون هيئات التدريس في المعاهد والمدارس التي تعد العلماء والباحثين والمتخصصين في الثقافة الإسلامية وشتي فروع المعرفة . (٤١)

وكان طبيعيا أن تكون مصر أقدرعلي التجدد الذاتي ليس فقط بسبب مزايا الجغرافيا والعمق التاريخي الثقافي الممتد عشرات القرون ، ولكن أيضا بسبب تزايد كثافة دورها القيادي علي مسرح المنطقة بعد تداعي أدوار دمشق وبغداد وتعثر الأستانة ، كانت مصر هي التي هزمت حملات أوربا بإسم الصليب التي إستمرت مئتي عام ، ومصر هي التي ردت بقيادة قطز وبيبرس حملات المغول التي إجتاحت بغداد وأنهت حكم العابسيين ، ونقل مماليك مصر إلي القاهرة نوعا من الخلافة الإسمية للعباسيين بدأت بالمستنصر (١٣٦١) ، وآنتهت بعزل المتوكل الثالث (١٥١٧) علي يد السلطان العثماني سليم الأول ، ورغم تحولها إلي جزء من الخلافة العثمانية ، فقد حافظت مصر علي إستقلالها التقليدي المستقر منذ دولة أحمد بن طولون (٨٣٥- ٨٨٤) ، ودعم دور مصر أن خلافة الآستانة راحت تترنح أمام ضربات أوربا بنهضتها البازغة ، وبدأت أكبر هزائم العثمانيين إثر محاولتهم إحتلال <<فيينا>> عام ١٦٨٣ ، ونجح الحلف الأوربي الصليبي في فرض معاهدة << كوشوك >> في إبريل ١٧٧٤ علي السلطان عبد الحميد الأول ، بعدها فرضت الحماية الأوربية علي المسيحيين من رعايا الدول العثمانية (٤٢) ، وعبثا حاول سلاطين الاستانة إستعادة الروح بإدخال إصلاحات قانونية وإدارية مستمدة من النسق الأوربي الحديث ، وسبق العثمانيون مصر إلي معرفة المطبعة ، لكن المطابع العثمانيه لم تطبع خلال أكثر من قرن (١٧٢٨ - ١٨٣٠)سوي أربعين كتابا أغلبها في الشعوذه والفكر المتخلف ، اما مصر التي عرفت المطبعة في عشرينات القرن الثامن عشر فقدخرج منها خلال أربعين عاما فقط ألفا كتاب ومجلد منها ، عيون الفكر العالمي المستنير وكنوز من التراث العربي الإسلامي . (٤٣)

لم يكن الفرق في جهل الآستانة باللغة العربية فقط ، ولا في إبتعادها عن روح الثقافة العربية الإسلامية وإنما في كونها معزولة عن تيارات يقظة كان يموج بها المحيط العربي الإسلامي ، كانت الأمة العربية التي تكونت تاريخيا بالإسلام تعيد إكتشاف ذاتها ، وكانت دعوات التجديد الديني المصحوبة بمقاومة زحف أوربا الإستعماري تتوالي ، في الجزيرة العربية ظهرت حركة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠- ١٧٩٢) وفي ليبيا ظهرت حركة محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩) وفي الاتجاه نفسه ظهرت حركة المهدية في السودان فيما بعد (١٨٤٤- ١٨٨٥) ، لكن الطبيعة البدوية وتخلف التكوين الإقتصادي الثقافي جعل أثر تلك الدعوات محصورا بجهاتها ، ثم قيدتها النصوصية والصوفية والأسطورية ، وتعلقت الأبصار بمصر التي قلبت الموازين الكبري في أعقاب الحمله الفرنسية .

كانت أوربا الإستعمارية قد حققت نجاحاتها الأولي بإكتشاف الأمر يكتين (سنة ١٤٩٢ ،سقطت غرناطة في يد فرديناند وإيزابيلا اللذان مولا في العام نفسه رحلة كرستوفر كولمبوس التي إنتهت بإكتشاف أمريكا ، ثم تمت لها السيطرة علي الشرق الأقصي بعد إكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح ، ثم نجحت أوربا في تقليم أظافر القوة العثمانية ، بعدها إتجهت أوربا الإستعمارية بميراثها الصليبي لإحتواء القلب العربي الإسلامي ، وكانت حملة نابليون طليعة الزحف ، ورغم أن المصريين نجحوا في صد الحملة الفرنسية ثم الحملة الإنجليزية بعدها إلا أن أثر الحملة الفرنسية بالذات ظل باقيا يدغدغ الخيال النهضوي في مصر ، فقد جاءت الحملة الفرنسية ومعها لمحات عن العلوم الحديثة التي طورتها الحضارة الأوربية ، وجاءت معها بالأساتذة الكبار الذين قاموا بدراسة أحوال مصر والكشف عن أسرار تاريخها القديم >> (٤٤) ، وكان ذلك تحديا إستفز إستجابة تقابله ، وقال الشيخ حسن العطار : (أن بلادنا لابد أن تتغير ، ويتجدد فيها من العلوم والمعارف ما ليس فيها >> ، وجاءت تجربة محمد علي لتضع أمنية شيخ النهضة في الممارسة والتطبيق . (٤٥)

كانت حركة الشعب المصري قد عرفت موطن الداء ، وإشتعلت الثورة الشعبية العامة ضد المماليك سنة ١٨٠٤ ، ونادي المصريون بمحمد علي زعيما رغم رفض الباب العالي في الأستانة ، ومثل صعود محمد علي إلي الحكم نوعا من إستعادة الدولة المصرية لمركز يتها وتجانسها وقدرتها علي إدارة حركة التطور الإجتماعي ، وبدأت تجربة محمد علي إنجازاتها بالتصدي لقوات الحملة الإنجليزية وهزيمتها سنة ١٨٠٧ ، ثم إتجه محمد علي إلي بناء جيش عصري حديث ، أقام الكلية الحربية في أسوان (١٨٢٠) وتخرج منها ألف ضابط كانوا نواة جيش مصري ظل عدده يتزايد حتي بلغ ربع المليون جندي ، وأقام ترسانة ضخمة من مصانع السلاح والسفن تغنيه عن الإستيراد من الخارج الأوربي المعادي وقتها .. وفيما بعد (٤٦)

وشهدت ميادين الإقتصاد إنجازات أكبر ، فقد بسط محمد علي سيطرة الدولة علي أرض المماليك وأرا الأوقاف ، وألغي (سنة ١٨١٤) نظام الإلتزام وجعل أراضى كلها ملكا للدولة ثم وزعها علي الفلاحين - تكليفا - بواقع (٣- ٥ أفدنة) لكل فلاح ، وزادت الرقعة الزراعية إلي نحو ثلاثة أمثالها وتحول أهل الريف بالإصلاح الزراعي من أقنان إلي فلاحين (٤٧) ، وبدأت الدولة حركة تصنيع ضخمة بمعايير زمانها ، أقيمت مصانع للسكر والألبان والأغذية والغزل والنسيج والصابون والورق .. وغيرها ، وأنهت الدولة سيطرة التجار الأجانب علي السوق الداخلي والتصدير للخارج ، وإتسع نطاق التجارة ،

وتراكمت أرباح الصادرات .. لا سيما من القطن ، وتطورت المواصلات والطرق الداخلية وفرضت الدول سيطرتها عليالبحر الأحمر وغيره من طرق المواصلات البحرية بعد تطهيرها من القراصنة . (٤٨)

ولم يكن إنجاز محمد علي مصريا محضا ، فسرعان ما إنتقلت الشعلة إلي بلدان عربية أخري ، ونشأت تجارب تحديث إ قتصادي وسياسي مماثلة ، منها محاولات << بشير الثاني >> في لبنان و <<داود باشا>> في العراق و<< والباي أحمد >> في تونس ، وسعت تلك التجارب كلها إلي إستقلال العرب عن الدائرة العثمانية المظلمة ، ومهد ذلك الأرض لحملات محمد علي – التي قاد معظمها إبنه إبراهيم باشا – في السودان (١٨٢٢) والشام (١٨٣١) ثم الجزيرة العربية وشمال أفريقيا العربي ، وإقتحمت جيوش محمد علي تركيا ذاتها ، وأصبحت علي مقربة من الآستانة ، وتهيأت بذلك للنهضة العربة عوامل الإنتقال من الدائرة العثمانية إلي الدائرة العربية ، وسعت رلي قيام دولة عربية متحدة بإحياء القومية العربية ، ثم أجهضت تلك التطورات الدرامية المتسارعة بتحالف أوربي عثماني ضدها ، وإنتهت تجربة محمد علي بتوقيع معاهدة لندن (١٨٤٠) وعودة القوات المصرية من بلاد الشام .

وهذه الإشارات الخاطفة إلي تجربة محمد علي ضرورية لأكثر من سبب :

فهي تبرز – أولا – أن أي حديث جاد عن نهضه عربية لابد له من جملة إشتراطات ، منها ضرورة تجانس وقوة النخبة الحاكمة بما يؤكد معني العصبية – التي تحدث عنها إبن خلدون – كأساس لميلاد ونهضة الدولة ، ومنها السعي لمناهضة الغرب فعليا بتوفير بنية إقتصادية عسكرية قوية ومستقلة ومعتمدة علي تفجير الإمكانات الذاتية ، ومنها مركزية الدور المصري بثقله الحضاري التاريخي ومزايا الجغرافيه في أي محاولة لتوحيد المنطقة العربية

وتجربة محمد علي تبرز – ثانيا – خللا ما بين تقدم عناصر البناء المادي العلمي والتخلف النسبي في عناصر التكوين الثقافي القيمي ، فقد إهتم محمد علي بإرسال المبعوثين لأوربا (٣١٩) مبعوثا ، قاصدا في الأغلب توفير كوادر لازمة لدعم الجيش والدولة ، لكنه لم يهتم بإرسال مبعوثين لدراسة العلوم الإجتماعية الحديثة ، ولاتتجاوز أعداد المبعوثين لدراسة الإدارة والحقوق السياسية ٧٪ (٤٩)، وحكمت الصيغة ذاتها رؤيته في تطوير التعليم ، فقد أنشأ مدارس عليا للهندسة (١٨١٦) والطب (١٨٢٧) والألسن (١٨٣٦) والمعادن (١٨٣٤) والمحاسبة (١٨٣٧) والفنون والصنائع (١٨٣٩).. وغيرها من الإتجاه نفسه ، وربما كان وراء ذلك حرصه – كما يقول د . محمد عمارة – علي أن يأخذ عن أوربا <<صنوف التمدن الملائم لمجتمعه الشرقي ، ولا يأخذ عنها الثقافة والقيم والنظريات >> ،(٥٠)أو حتي لا يفتح علي نفسه باب الهجوم من علماء الدين ، لكن ما فعله مثل – في الوقت نفسه – حرصا علي حماية حكمه الفردي ضد نظريات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان التي كانت تموج بها أوربا في حينها.

وتجربة محمد علي تبرز – ثالثا – خطأ تقليديا يقع فيه أغلب دعاة الإسلام السياسي ، إنهم بإرتباطهم بالضمير الشعبي الخام وبالثقافة الإسلامية المستقرة تاريخيا ينجحون في إستثارة حركات إحتجاج وربما مقاومة شعبية واسعة ، لكنهم يختارون الطريق الخطأ في الأغلب عند الإنتقال من مرحلة الإحتجاج إلي مرحلة التغيير ، هو دور الشيخ عمر مكرم (١٧٥٥– ١٨٢٢) لعب عمر مكرم دورا

هائلا في تعبئة الجهود ضد الحملة ا لفرنسية ثم الإنجليزية ولعب دورا أكبر في الثورة الشعبية ضد المماليك ووقف إلي جوار محمد علي في حروب السلطة مع المماليك ومع العثمانيين ، ثم حدثت المفارقة العجيبة : إنقلب عمر مكرم علي محمد علي ، وإتهمه بالإستبداد وحاول التحالف مع بقايا المماليك ضده وإنتهت القصة - كما هو مشهور - بنفي عمر مكرم وعزله عن نقابة الأشراف ، إنها قصة تشبه في بعض جوهرها قصة صدام عبد الناصر مع الإخوان بعد إنحيازهم إلي محمد نجيب وبقايا << الإقطاع >>الوفدي.

وتجربة محمد علي تبرز - رابعا - بداية الإزدواج بين الوافد والموروث أو السلفية والتغريب في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، وليس الإزدواج كما يتصور ه البعض - تبسيطا - نوعا من الإنعكاس << .لصراع طبقي بين النزعة الإقطاعية والنزعة الرأسمالية في تاريخنا كله >> (٥١)، ولا هو حدث - كما يقول سمير أمين - بسبب محاولة محمد علي إقامة إقتصاد عصري << مع الحفاظ علي علاقات نمط الإنتاج الخراجي وعدم إعتماد ه علي البورجوازية لإدخال علاقات إنتاج رأسمالية صحيحة >> ، (٥٢)

تلك تفسيرات طبقية ضيقة لا تفسر شيوع وإمتداد ظاهرة الإزدواج في تكويننا الثقافي ، ثم أنها تقوم علي دعوي إنعكاس ميكانيكي لعلاقات القاع الطبقي في القمة الثقافية ، نعم هناك علاقات تأثر متبادل بين الثقافة والواقع ، لكن الواقع المعني أكثر شمولا من المدلول الطبقي ، وفي تاريخنا لم تكن النزعة الرأسمالية مناقضة أبدا للنزعة الإقطاعية بل دخلا معا في علاقات تحالف وثيق رغم تناقضات ثانوية هنا أو هناك ، وتلك خاصية لا تنفي تأثر البناء الثقافي القيمي بنوعية الفئات المسيطرة إقتصاديا أو طبقيا ، لكن الإزدواج الثقافي نشأ أيضا موازيا لإزدواج واقعي - غير طبقي - تمثل في إزدواج النظام التعليمي (نظام تعليم أزهري ديني - نظام تعليم مدني متأثر بالثقافة الأوربية) ثم تضاعف الإزدواج .بإزدواج واقعي آخر - غير طبقي أيضا - في النظرة إلي مؤسسات النظام السياسي وحدود شرعيتها الواقعية ونطاق القبول بها فلم تستقر مثلا نظره جامعة إلي مؤسسة البرلمان وحجيةالتشريع وتبادل السلطة من خلالها ، وظلت الفوارق القيمية ظاهرة بين معني << حاكميه الشعب >> ومعني << حاكميه الله >> وبين معني << الديمقراطية >> ومعني << الشوري >>المقيدة بالشريعة ، ويلحق بإزدواج النظرة إلي مؤسسات السياسة إزدواج واقعي ثالث - غير طبقي - في مؤسسات القانون (محاكم شرعية - محاكم مدنية) ثم أن الإغراق << الواقعي >> في تقليد الغرب وإحتذاؤه فكريا وحضاريا وإجتماعيا إستثار بالمقابل نزعة الدفاع عن التراث وتقليد السلف الصالح ، تلك فقط بعض جوانب الصورة المعقدة ، ولا يجوز مع التركيب الظاهر لحالة الإزدواج إعتبار قضية الأصالة / المعاصرة << محض إشكالية ثقافية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمائة >> (٥٣)

وأظن أن النظر في تفسير ظاهرة الإزدواج يتوقف علي المعني المفهوم لمصطلحات الحضارة أو الثقافة ، تفهم الحضارة أحيانا بأنها <<المدنية التي تعني بالجوانب المادية >> وتفهم الثقافة بأنها << الجوانب الفكرية والأخلاقية والفنية >> ، (٥٤)ومثل تلك التبسيطات المدرسية تتجاهل حقيقة التداخل المعقد في التكوين المجتمعي ، وأي ثقافة أو حضارة معني شامل يتضمن تقاليد النظر إلي الكون والوجود والحياة والإنسان والبناء الفكري والقيمي الممتد تاريخيا وعلاقات الإنتاج وطرائق التنظيم السياسي والإقتصادي والإجتماعي ، ولكل حضارة أو ثقافة منطق داخلي لا يفهم بمعزل عن تكونها التاريخي وحدود التأثر بالحضارات والثقافات الأخري .

إنه إستطراد لا يخرج بنا عن الموضوع ، فقد تعرضت ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية لتجربة صدام مع الآخر الغربي الأستعماري.ثم تعرضت لفقدان التوازن في تجارب تحديثها بين جوانبها المادية والمعنوية ، وكانت النتيجة : شيوع الإزدواج ، ثم كانت محاولات التجاوز أو << التوفيق الفعال >> .

٢/٢ ظلت محاولات التوفيق بين الموروث الإسلامي والوافد الأوربي الغربي تجري في مصر طوال القرن التاسع عشر ، وفي نصفه الثاني بالذات .

وتعددت رموز التوفيق ، وتتابعت إسهامات رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وانطوت جهود التوفيق علي محاولات للبحث عن صيغة الاستقلال >> مع إختلاف الدرجات والوسائل مع إختلاف الدرجات والوسائل ، وكان السبب : أن الوافد التغريبي تكرس بدفع مباشر من الإستعمارالأوربي ، وآن السوق والثقافة المحلية تم إحتلالها تدريجيا وصولاإلي الإحتلال العسكري المباشر عام ١٨٨٢ .

انتهت محاولات التطور المستقل بهزيمة تجربة محمد علي إنتهت ملكية الدولة للأرض الزراعية وتم توزيعها إلي أقطاعيا ت وفتحت السوق المصرية علي مصرعيها للبضائع الأوربية ، وإنتعش نشاط البورجوازيات الأجنبية ثم ساعدت مطامح ضاله لحكام مصر علي المزيد من فرض التغريب ، كان الخديوإسماعيل يحلم بجعل مصر قطعة من أوربا ، وإزدادت علي عهده وطأة الإمتيازات الأجنبية ، وأنشئت للأوربيين محاكم خاصة بدأت << بالمحاكم القنصلية ثم << المحاكم المختلطة >> ، وفي البداية تواجدت تلك المحاكم الوافدة إلي جوار القضاء الموروث ممثلا بالمحاكم الشرعية ، ثم ما لبث النظام القانوني في أغلبه أن أصبح تابعا وتوقف الإستناد إلي الشريعة الإسلامية وتراثها الفقهي ، وأستبدلت به القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) بعد ترجمتها إلي العربية ، كانت ظاهرة الوفود القانوني قد بدأت من الأستاذة بقانون العقوبات سنة ١٨٤٠، ثم القانون التجاري (١٨٥٠) ، ثم قانون الإجراءت المدنية (١٨٨٠) ، وتكرس القانون الوافد في مصر مع نشأة المحاكم المختلطة سنة (١٨٧٥) ، وإختصت تلك المحاكم في نظر نزاعات الأجانب أو بينهم وبين المصريين ، ثم نقل التشريعات الفرنسية وتعميمها سنة ١٨٨٣، (٥٥)وانسحب الموروث << الفقهي والقانوني الإسلامي إلي نطاق الأحوال الشخصية فقط هكذا ، حدث الإزدواج القانوني مع تغليب القانون الوافد علي الموروث ، وفشت الظاهرة نفسها في النظام التعليمي وأستحدثت المدارس المدنية التي تدرس علوم الدنيا في إنفصال عن علوم الدين التي إختص بها الأزهر ، بل وأنشئت مدارس حديثة تنازع الأزهر في نطاقه التعليمي وظهرت مدرسة دار العلوم (١٨٧٥) لتدريس اللغة ومدرسة القضاء الشرعي (١٩٠٧) ، وحظي المتخرجون من مؤسسات التعليم المدني بمعظم الفرص في الوزارات والإدارات والمصالح ، رغمها لم تضمحل ظاهرة خريجي الأزهر بتضاؤل فرصهم في التوظف ، بل زادت معاهد التعليم الديني وتزايد طلبة الأزهر إلي ما يفوق العشرة آلاف سنة ١٨٧٥ ، ولم يعن إنغلاق المؤسسات الحديثه دونهم زوال تأثيرهم المجتمعي ، فقد بقي نفوذهم الفكري ساريا بين الجماهير في المساجد وخارجها ، وبهذا تزايد الانفصام الحادث في المجتمع دون أن يحسم لصالح طرف بعينه (٥٦) ، وزاد الفتق اتساعا ، ويبرز صبحي وحيده في كتابه (أصول المسألة المصرية) خطورة ماحدث قائلا :" كان الحماس للغرب يبلغ في خريجي المدارس الأجنبيه والمعاهد الخارجية ، حد فقد الوعي القومي ، ويضطرب فيمن عداهم بين الإرتفاع والهبوط ، ولكنه يشرك هؤلاء وأولئك في التشوق لهذا الغرب والإحتذاء به ، وتقديس ما يصدر عنه تقديس عبده الأصنام أصنامهم" (٥٧)

وكانت الثورة العرابيه - سنة ١٨٨١ - آخر محاولات المصريين إستعادة زمام المبادرة ، وعبر خطاب العرابيين الأيديولوجي عن محاوله للتوفيق بين الوافد والموروث مع ترجيح الأصول الإسلاميه والوطنيه ، جاءت ثورة العرابين بعد تطور التدخل الغربي في مجالات الإدارة والتشريع، وإنشاء صندوق الدين ،وفرض الرقابه الثنائيه الإنجليزية الفرنسيه علي مصر عام ١٨٧٦، وفرض الشيخ جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده ظلالهما علي أيديولوجيه العرابيين وحزبهم الوطني الحر، يقول عرابي في مذكراته : " كنا نريد الإصلاح واقامة العدل ، علي قاعدة الحرية والاخاء والمساواه " ، وذلك لا يتم " إلا بإنشاء مجلس النواب " (٥٨) وقيل علي لسان سامي البارودي أحد قادة العرابين مايفيد نيتهم في إقامة حكم جمهوري بديل للخديويه ، وعبرت ثورة العرابيين عموما : عن رغبه في الإحياء الإسلامي في إطار تجديدي يدمج بين الشوري والممارسه البرلمانيه وحق الشعب في اختيار ممثليه والرقابه علي الحكومة(٥٩) .

ومما يكشف عمق نفور المصريين - المتأثرين بالتقاليد الاسلاميه - من الأجانب حملة النموذج الغربي ، تلك الواقعه التي أستخدمت حجه لتبرير احتلال انجلترا لمصر ، انها واقعه المالطي " سيد العجان" الذي قتل مصريا لخلاف بينهما علي أجرة ركوب حمار ، وقع الحادث في شارع " السبع بنات " بالإسكندريه قبل شهر واحد من الإحتلال الإنجليزي في يوليو ١٨٨٢، وما كاد المصريون يسمعون بالواقعه علي بساطتها ووجود سوابق لها ، حتي إشتعلت نفوسهم ، وتحركت طبقه من " الدهماء" - كما يقول عبد الرحمن الرافعي - " تطلب الإنتقام لمواطنيهم وتعتدي علي الأوربيين عامة وتهجم علي كل من يلقونه منهم في الطرقات أو الدكاكين ويوسعونهم ضربا ، وكان سلاحهم في هذه المعركة العصي والهراوات و" قد بلغ عدد القتلي الأجانب ٣٨ شخصا وجرح المئات بينهم قنصل اليونان وقنصل إيطاليا وقنصل إنجلترا"، وأثمرت الواقعه في نزوح جماعي للأجانب عن مصر حتي بلغ عدد العائدين إلي بلادهم (٣٢٫٠٠٠) مهاجر خلال شهر واحد(٦٠) ، والمثير أن تلك الأحداث جرت تحت حد السيف الأوربي ، فقد كانت أساطيل إنجلترا وفرنسا رابضة في ميناء الإسكندريه منذ " مايو ١٨٨٢، وفي الوقت نفسه كانت التهديدات الإنجليزيه والفرنسيه تتوالي وتطلب إقصاء عرابي من منصب وزير الحربيه ونفي زعماء الثوره العرابيه.

ثم كان إنكسار الثوره العرابية نهاية مرحله ، وبدات مرحله جديده ، وتولت إنجلترا ومعتمدها كرومر تغريب الإداره والتعليم المصري مباشرة لا من خلال الوسطاء أو العملاء ، وتم إدماج الإقتصاد المصري في علاقات تبعيه كامله مع الإقتصاد الانجليزي ، وحفظت لفرنسا حقوق إقتصاديه في قناة السويس ، وكذا في منابر التغريب الفكري والثقافي مثل " الأهرام" و" الهلال" اللتان ناوأتا المقطم جريدة الانجليز سياسيا ، ، وشاركتاها في دعوة إحتذاء الغرب في كافة المناحي .

كانت تلك مراحل هجوم الوافد التغريبي ، فماذا حدث بالمقابل ، وأين ذهب الموروث الإسلامي ؟
يلزم للجواب أن نعود إلي الوراء قليلا ، أن نعود إلي رفاعه الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣)، كان الطهطاوي شيخا أزهريا تعلم علي يد أستاذه حسن العطار ، وأرسله محمد علي إلي باريس كمرشد ديني لأول بعثاته الطلابيه الكبري .

قرأ الطهطاوي في باريس كل ما وقعت عليه عينا ه، وعاش أحداث ثورة ١٨٣٠ التي إنتهت بهزيمة الملكية الأخيرة وتأكيد النظام الجمهوري، وعاد الطهطاوي مبهورا بما رآه، وكتب يقول " أن البلاد الأوربيه مشحونه بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر انسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران " (٦١)

وبعد لحظة الإنبهار الأولي ، حاول الطهطاوي أن يبلور نظره توفيقيه بين الشرع الإسلامي وشرع الغرب ، ومال إلي نوع من المزج بين الحضارتين في نظر إنساني متصل ، وقال في كتابه (مناهج الألباب في مباهج الآداب العصريه) : " أن ماعندهم هو عين ماعندنا " ، ويضيف :" من أمعن النظر في كتب الفقه ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعه ، حيث بو بوا المعاملات أبوابا مستوعبه للأحكام التجاريه كالشركه والمضاربه والقرض والمخابره .. وغير ذلك ولا شك أن قوانين المعاملات الأورباويه استنبطت منها ويقول محرضا علي النظر العقلي الوضعي فيما ليس فيه نص ديني شرعي ان غالب ما في دستور الفرنساويه ليس في كتاب الله تعالي ولا في سنة رسوله فلنقرأه لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد " (٦٢)

وكان الطهطاوي مهتما بالذات بتنظيم العلاقه بين الحاكم والمحكوم ودعا - في وقته المبكر - إلي فكرة فصل السلطات الثلاث التشريعيه والتنفيذيه والقضائيه " وهذه القوي الثلاث ترجع إلي قوه واحده وهي القوه الملوكيه المشروطه بالقوانين " (٦٣)

هكذا لم يجد الشيخ الطهطاوي حرجا في الأخذ بفكرة الملكيه الدستوريه علي النمط الغربي ، بل وشفع ذلك بضرورة تصفيه الإقطاع والإستغلال ، وقال أن أوربا التي تقدمت ممالكها " لم تصل إلي ذلك إلا بتصفية الملتزمين وأن اكثر حكام أوروبا كانوا ملتزمين ومستغلين لتملك الدوائر البلديه والأراضي الزراعيه " ، ويهاجم إستغلال أرباب الأملاك " لأنهم يحتكرون جميع الأعمال الزراعيه من طائفه الفلاحه ويحتكرون ثمرات جميع الصنائع (.....) ، وهذا ممنوع شرعا" (٦٤)

وواضح من تلك الإقتباسات ، ان الطهطاوي تأثر كثيرا بوجه الغرب المتحرر المتقدم دون وجهه الاستعماري ، وهذا طبيعي ، فقد حارب معركته الكبري ضد ركام الجهل والظلام الذي خلقته قرون الحكم المملوكي والعثماني ، ثم أن مصر كانت تعيش علي أيامه بالقصور النسبي حالة الإستقلال والتحديث التي ولدتها تجربة محمد علي ، ولم تكن اصابع الغرب الاستعماري تتحكم بتوازنات الواقع والثقافة المصرية كما حدث بعده.

ومن جانب آخر كان الطهطاوي حريصا علي غرس مفهوم الدولة الدستورية ، وعلي بيان عدم تعارضه مع الشرع والفقه الإسلامي ، وهو يقول :« أن ما يسمي عندنا بأصول الفقه يشبه عندهم - أي عند الغرب - ما يسمونه الحقوق الطبيعيه أو النواميس الفطرية »، ورغم دعوته إلي الأخذ بأسباب التمدن نجده يتحفظ علي بعض السمات الحضارية الغربية ، ويقول « أن للأوربيين في العلوم الفلسفية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية»، ويخاطب الأزهريين قائلا :« أن مدار سلوكنا جادة الرشاد ، منوط بعد ولي الامر بهذه العصابة - أهل الأزهر - التي ينبغي أن تضيف إلي ما يجب عليها من نشر السنه الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفه : معرفة سائر المعارف البشرية المدنيه » (٦٥)

وإذا كان الطهطاوي قد دعا إلي نوع من الملكيه الدستورية التي توفق بين الشرع والتمد ن الغربي فإن الأفغاني (١٨٢٨ - ١٨٩٧) الذي وصل إلي مصر بعد أن أينعت ثمار عمل الطهطاوي ، واصل مع تلميذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الطريق نفسه ، وأضافا الحرص علي برلمان يعكس إرادة الشعب علي نحو ما ظهر من مساندتها للثورة العرابية ، لكن إختلاف الظروف ووطأة التغريب المسنود بقوة التدخل الأجنبي ثم الإحتلال ، وكلها دفعت الأفغاني وعبده إلي إنحياز أوضح للأصولية الإسلاميه .

وينتقدم الأفغاني بشدة تقليد كل ما هو غربي ، ويقول « أن الظهور في مظهر القوي لدفع الكوارث إنما يلزم التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين (٦٦) »، ويقول « لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة المتنحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها ، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم » ، ويضيف « أنه لاملجيء للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايته بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضي أصدق شاهد علي أن من طلبه فقد أوفي - أعجز وأذل - نفسه وأمته (٦٧) » .

وواصل الإمام محمد عبده طريق الطهطاوي في الربط بين بعض الأفكار الغربية والأفكار الإسلاميه وأقام علاقات توافق بين فكرة المصلحة في الإسلام وفكرة المنفعة ، وبين فكرة الشوري وفكرة الديمقراطية ، وبين فكرة الإجماع وفكرة القبول أو الرضاء في الفكر السياسي الغربي >> ، وهاجم بشدة فكرة السلطتين الدينية والزمنية ، وينفي عن الإسلام فكرة السلطة الدينية بقوله << ضالون من يرون الإسلام بأنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد وليس في الإسلام سلطة دينية سوي سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلي الخير والتنفير عن الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدني المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم >> ، ويضيف الإمام << أنه ليس للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام أدني سلطة في العقائد أو تقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء ، فهي سلطة دينية ، ذلك أن أصلا من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها >> (٦٩)

وكان الإمام محمد عبده يصف نفسه بأنه << روح الدعوة >> التي أطلقها أستاذة الأفغاني ، وكان الأفغاني جذوه مشتعله لا تخمد ، وقد شارك عبده بحض من الأفغاني في حزب العرابيين الوطني ، وحكم عليه بالنفي ثلاث سنوات إمتدت إلي ست في بيروت، ثم شارك في جمعية العروه الوثقي السرية نائبا لرئيسها الأفغاني ، و شارك في تنظيم فروعها ودخل مصر سرا سنة ١٨٨٤ أثناء إشتداد ثورة المهدي في السودان ، وفي تلك الأثناء كان محمد عبده شديد التأثر بدعوة الجامعة الإسلامية التي قادها الأفغاني ، كان الأفغاني يناضل لتجميع عالم الإسلام ضد الغزو الإستعماري الأوربي ، وكان الأفغاني - رغم أصوله غير العربية - يقود تيار جل رموزه من العرب كمحمد عبده وعبد الحميد بن باريس وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ، وكان حريصا علي إيضاح أن مطلب الجماعة الإسلامية لا يرقي إلي الوحدة السياسية التامة بين الأمم الإسلامية المختلفة ، وكان يميز بين شعار << الجامعة >> و<< الخصوصية القومية للعرب >> التي تتطلب وحدة سياسية كامله ، وكان الأفغاني يحلم بأن يتعرب الترك ويصبحوا جزء ا من الأمة العربية ، وكتب يقول : << لقد أهمل الأتراك أمرا عظيما ، وهو إنجاز اللسان العربي لسانا للدولة ، والسعي لتعريب الأتراك ، وإنما فعلوا العكس وفكروا بتتريك العرب ، وما أسفهها من

سياسة وأ سقمة من رأي >> ، ويوضح بن باديس الجزائري دعوة الأفغاني أكثر بقوله : << إذا قلنا العرب فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقا إلي المحيط الأطلنطي غربا (...) وهذه الأمة تربط بينها - زيادة علي رابطة اللغة - رابطة الجنس ورابطة التاريخ ورابطة الألم ورابطة الأمل (...) وبين الشعوب العربية المستقلة تمكن الوحدة السياسية بل وتجب >> (٧)

ويلفت النظر أن كلمات بن باديس (١٨٨٧- ١٩٤٠) تكاد تتطابق مع كلمات جمال عبد الناصر في الميثاق (باب الوحدة العربية) فلنضع الفقرة السابقة بين قوسين ، ونواصل : هكذا إكتملت لتيار التجديد الإسلامي صيغة << التوفيق الفعال >> بين الموروث والوافد ، إنه يقرن حاكمية الله بحاكمية الشعب والدستور ، ويدعو إلي التمييز رافضا دعوي السلطة الدينية بالجملة .ومؤكدا مدنية السلطة ، ويطمح إلي مشروع حضاري إسلامي تكون الأمة العربية الموحده قاعدته وقيادته ويصوغ تضامنا مشتركا بين أهم مستقلة في الدائرة الإسلامية .

٣/٢ وفي النصف الأول من قرننا ، كاد تيار التوفيق ينسحب من الساحة ، واتسعت قاعدة الإزدواج بين الوافد والموروث في المجتمع والنخب .

كان ظل الإمام محمد عبده ممدودا إلي بداية القرن العشرين ، فقد عاد الإمام إلي مصر من منفاه سنة ١٨٩٩، عاد بعد أن توسط له تلميذه سعد زغلول لدى اللورد كرومر ، عاد وقد طلق السياسة وكفر بفعل << ساس ويسوس >> ، عاد مهادنا للإنجليز جالبا عليه غضب أستاذه الأفغاني ، وتفرغ للعمل بالقضاء وتفسير القرأن والمحاكم الشرعية ، ثم عين في منصب مفتي الديار المصرية وعضوا بمجلس شوري القوانين ..

إنسحب الإمام من السياسة، لكن تلاميذه إحتلوا المسرح كله، كان الإمام يضع نفسه في موقع المخالف والوسط <<بين طلاب علوم الدين ومن علي شاكلتهم وطلاب فنون العصر ومن هم في ناحبتهم>>(٧١)، ووفر له موقعه الوسيط فضلا عن عقلانيته البراجماتية الذرائعية - قدرة تأثير إتسع

نطاقها في إضطراد ، وخرجت من عباءة الإمام فئتان : فئة إنحازت << للموروث >> الإسلامي مثلها رشيد رضا وصولا إلي جماعة الإخوان بقيادة حسن البنا ، وفئة أخري إنحازت << للوافد الليبرالي >> مثلها لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وصولا إلي حزب الوفد بقيادة سعد زغلول ومن خلفه ، ثم كا نت الحلقات الماركسية إمتدادا لتيار الوافد ، وبين الفئتين وقف تيار ثالث <. وطني تجديدي >> كان يمثل أكثر نزعة الأفغاني الثورية ، وأقصد بتلك الفئة الثالثة : الحزب الوطني بقيادة مصطفي كامل ومحمد فريد وصولا إلي حركات صغيرة لعبت أدوا را حيوية منها حركة << مصر الفتاة >> بقيادة أحمد حسين وحركة الحزب الوطني الجديد بقيادة فتحي رضوان .

كانت بواعث الإنقسام كثيرة، منها ما هو ممتد من القرن الماضي سواء ما تعلق منها بإزدواج النظام القانوني مع غلبة وإستقرار التشريع الوافد ، أو ما تعلق منها بإزدواج النظام التعليمي مع إتساع قاعدة المتخرجين من مؤسسات التعليم المدني وتباعد الشقة بينهم وبين وعي الدين والفقه واللغة ، وأضيفت إليها حدة في التناقضات الطبقية التي إتسع نطاقها مع هيمنة طبقة كبار ملاك الأراضي أو <<أصحاب المصالح الحقيقية>> كما كان يطلق عليهم أحمد لطفي السيد، ثم أضافت حركة التصنيع التي قادها طلعت حرب بعد ثورة ١٩١٩مددا ا جديدا إلي قوة الطبقة العاملة النامية ، وتبلورت خريطة طبقية ضمت في جانب تحالف (الإقطاعيين) و (الرأسماليين) في حين إتسعت قاعدة بؤس الفلاحين (شبه الأقنان) والطبقة العاملة في جانب آخر ، ثم كانت تلاوين ودرجات الموقف من المحتل الإنجليزي بالمفاوضة أو بطلب الجلاء التام عنصرا لصيقا أضاف إلي إزدواجية الثقافة عموما والفكر السياسي بالذات.

من جهة أخري ، كانت التطورات الدولية والإقليمية تلقي بظلالها ، فقد أسفرت الحرب العالمية الأولي عن هزيمة تركيا ، وما هي إلا سنوات قلائل حتي كتبت النهاية لخلافة العثمانيين رسميا مع إشتعال ثورةأتاتورك العلمانية ، وتلك نتيجة كان لها أعمق الأثر لا في ذبول دعوة الجامعة الإسلامية بل في تجدد الدعوة إ ليها كإستجابة للتحدي ، ثم كانت الحرب العالمية الثانية التي إنتهت بظهور المعسكر الإشتراكي ، وتلك نتيجة كان لها أثرها المباشر في طرح المسألة الإقتصادية الإجتماعية بقوة علي الفكر والعمل السياسي المصري ، ثم في تشجيع ظهور الحلقات الماركسية في الأربعينات كإمتداد بنا هض تيار الليبرالية المسيطر في الإقتصاد ويتفق معه عموما في إحتذاء الميراث الغربي الوافد ، ثم كان تطور الخطر الصهيوني في فلسطين ، خاصة بعد هجرات اليهود الكثيفة الهاربة من محارق النازي ، وتلك نتيجة كان لها أثرها في الكشف عن الوعي المطمور في مصر بحقيقة الإنتماء إلي القومية العربية .

هكذا ، إتسعت قاعدة الإزدواج بين الوافد والموروث ، وإندرجت علي جدول أعمال التيارين مسائل جديدة ، منها ما هو ممتد من القرن السابق كقضايا الدستور والمسألة الوطنية ، ومنها ما أضيف كالمسألة الإجتماعية – الطبقية والمسألة القومية العربية ، فضلا عن مسألة الجامعة الإسلامية التي ظلت فوق المسرح بقوة مضافة .

بقي إزدواجات هيكليان أضيفا إلي الإزدواج التكويني الأصلي بين الوافد والموروث ، أولهما : إزدواج في مزاج النخبة بين سياسة البرلمان وسياسة العنف ، فقد نمت عشرون جماعة عنف سرية علي هامش حزب مصطفي كامل ومحمد فريد (٧٢) وإتصلت الظاهرة في جماعات لعبت دورا ملحوظا في ثورة ١٩١٩ ، ثم في جماعات قامت بإغتيال السردار الإنجليزي في العشرينات أعقبتها جماعات أخري إغتالت الوفدي أمين عثمان صاحب مقولة الزواج الكاثوليكي بين مصر وبريطانيا ، كانت تلك ظواهر متفرقة خارج التكوين النظامي المجسد للعنف وهو الجيش ، لكن الظاهرة وجدت دعما متزايد في صفوف الجيش ، خاصة بعد أن فتحت أبواب الإلتحاق بالكلية الحربية لأبناء الطبقات الوسطي والدنيا في أعقاب معاهدة ١٩٣٦، أما الإزدواج الآخر : فقد مثلته ظاهرة << الإنقطاع الجيلي >> في صفوف السياسة المصرية ، وقد نشأ ذلك الإزدواج الجيلي متأثرا بهزيمة الجيل الأسبق التي جسدتها معاهدة ١٩٣٦ ، كان الجيل الأسبق قد بدأ دوره مع نشأة الظاهرة الحزبية الحديثة عام ١٩٠٧ بتكوين حزب الأمة ، ثم وصل إلي ذروة الدور مع ثورة ١٩١٩، بعدها ترهل تكوينه وسيطرت علي مقاليده تحالفات الإقطاع والرأسمالية الناشئة ومال إلي طريق التفاوض / المساومه مع المحتلين ، وحدث أن ترافق ذ بول الجيل الأسبق مع تخلق معادلات دولية داخلية جديدة بعد الحرب الثانية ، وهكذا سارعت أجيال جديدة إلي إلتقاط الراية ونشأت حركات <<مصر الفتاة >> و <<الحزب الوطني الجديد - فتحي رضوان >> في مقابل الحزب الوطني (حافظ رمضان) ، ونشأت الحركات الماركسية في الأربعينات منقطعة الصلة بحركة << الحزب الشيوعي المصري الأول >> في العشرينات ، ونشأت حركة الطليعة الوفدية منسلخة عن إتجاهات وفد سعد زغلول ومصطفي النحاس وفؤاد سراج الدين ، وتحولت حركة الإخوان المسلمين إلي عالم السياسة سنة ١٩٣٨ (٧٣)بعد عشر سنوات قضتها في العمل التربوي ، ثم أنشأت تنظيمها السري في الأربعينات ، وعلي نحو ما بدت حركة الضباط الأحرار بقيادة عبد الناصر أشبه ما تكون بمجلس أركان حرب لقوي الأجيال الجديدة في السياسة المصرية كلها .

تلك كلها كانت مؤثرات غذت إذدواج الوافد / الموروث من جهة ثم عقدت تلاوينة التي أضيفت لها مضامين وحساسيات جديدة من جهة أخري ثالثة ، أما كيف حدث ذلك ؟ ، فلا بد من العوده إلي البداية ، أقصد بداية قرننا الذي يوشك الآن علي الرحيل .

فلنراجع معا خريطة الإزدواج الثقافي ، وبينهما خط التوفيق الفعال :

قلنا أن رشيد رضاحمل راية الموروث، كان رضا لبنانيا هاجر إلي مصر لولعه بخط الجامعة الإسلامية ومجلة << العروه الوثقي >> وفي القاهرة إلتقي رشيد بالإمام محمد عبده ، وبدأ رشيد رضا إصدار مجلته << المنار >> سنة ١٨٩٨، وكانت في بدايتها مجلة سياسية تهاجم الإحتلال الإنجليزي بعنف ، ثم حولها رشيد الي مجلة ثقافية اصلاحية تنأي عن السياسة عملا بنصيحة استاذه محمد عبده ، وبالفعل لم

تتعرض (المنار) بكلمة للأحتلال منذ عام ١٩٨٩ حتي إستقلال مصر الإسمي عام ١٩٢٢ ، وصرف رشيد رضا همه للتجديد الديني ، ودافع عن حرية العقائد الدينية لأهل الكتاب ، وناصر دعوات قاسم أمين إلي تحرير المرأة ، وأعلي من شأن المصلحة العامة للأمة في الإجتهاد الفقهي ، ورغم إبتعاد (المنار) عن السياسة ، إلا أنها نجحت في بناء قاعده قوية من مؤيدي الفكر الديني خلرج دائرة التعليم الأزهري، وفي الشطر الأخير من حياته (توفي عام ١٩٣٥) مالت أراء رشيد رضا إلي التصلب ، وشفع تركيزه علي الدين بالتصلب في السياسه ، وهاجم الإنجليز بعنف، وانقلب عليه رفاقه القدامي من تلاميذ الإمام الليبراليين ، وطالب محمد حسين هيكل « بقتل صاحب المنار صحفيا وأدبيا »!، ورد عليهم رشيد بأنهم « حزب الملاحده » ، يعني حزب الأمه الذي تحول إلي حزب الأحرار الدستوريين ، وشارك بنشاط في الهجوم علي كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) . وقاد الحمله ضد كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذي طالب بتنحية الشرع الإسلامي عن حياه المسلمين السياسيه ، وكان رشيد رضا من أنصار فكرة الجامعة الإسلاميه لكنه طمح إلي دور متميز للعرب في إطارها ، وشارك في تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثمانيه بالقاهرة سنه ١٩١٢ ، وقد رعي الحزب المذكور المؤتمر العربي الأول الذي عقد بباريس سنه١٩١٣ ، وتبلورت في مؤتمر باريس حالة الإنحياز القومي للعروبة في اطار خلافه ذات تاجين عربي وتركي ، وجاء في وثائق المؤتمر : « أن العرب أمة متميزه قوميا (...) وأن العثمانيه رابطة سياسيه وليست دينيه (...) وأن هدفنا هو ايجاد مجموع عثماني قوي يرتقي فيه العرب بدون حائل يقف في طريقهم (٧٤).

ومن معطف رشيد رضا ، خرجت حركة حسن البنا ، وإن تخلفت عن توفيقيه رضا النسبيه ، كان رضا يربط بين التدين والسلطه والتفاعل مع السياسات الوطنيه ، وأضاف حسن البنا شمولية الاسلام والترابط الوثيق بين العقيده والشريعه والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركي (٧٥)، نشأت حركة الإخوان - كما هو معروف - سنه ١٩٢٨ ، وسبقتها إلي الوجود جماعة سلفية تربوية إسمها (الشبان المسلمون) سنه ١٩٢٧ ، ولتلك التواريخ مغزاها ، فقد أعقبت نهاية الخلافه العثمانيه بعلمانيه أتاتورك سنه ١٩٢٤ ، ثم انها اعقبت نوعا من السيطره العلمانيه الوافده علي مقاليد الامور في مصر بعد ثوره ١٩١٩ وصعود حزب الوفد ، ونهضت حركة الإخوان بسرعة بعد مساندتها لثورة ١٩٣٦ الفلسطينيه ، ثم شهدت الأربعينات تضخما هائلا للحركة وصل بعدد منتسبيها إلي ما يقرب النصف مليون .

وفكريا ، فقد عجز تيار الإخوان عن بلورة موقف متسق في جملة القضايا المطروحة ، وربما كان ذلك مقصودا للحفاظ علي عضوية التنظيم الواسعة التي قد تفرقها إختلافات السياسه ، لكن موقف الإخوان ضد العلمانية الوافدة كان قاطعا، فقد رفضوا العلمانيه ،ورفضوا - كما يقول د. محمد عماره - التمييز - ولا نقول الفصل - بين الدين والدولة ، وكانوا أقرب إلي دعاة الدولة الدينيهالسلطة الدينيه، وجردوا

الأمة من حقوقها في السلطات السياسية والتشريعيه ، وتحدثوا عن « قانون الهي جاهز » وعن نوع من الحكم بالحق الالهي (٧٦)، ورفض حسن البنا مبدأ تعدد الأحزلب وتحدث فقط عن معارضة سياسيه في ظل النظام الإسلامي لا يكون هدفها الوصول إلي السلطة إلا في حالة خروج الحاكم عن الشريعه(٧٧)وهاجم البنا المبدأ القومي مرارا ، نجده يقول سنه ١٩٣٤ مثلا « أن القومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والتنافس والتزاحم ، إلا أنه تحول في الأربعينات إلي إدراك أوضح لمكانة العرب القيادية في الإسلام »، وكتب يقول « أن العروبة والجامعة العربية لها في دعوتنا مكانها البارز وحظها الوافر ، فالعرب هم أمة الإسلام الأولي وشعبه المجيد، وبحق ما قاله الرسول « صلي الله عليه وسلم »: «إذا ذل العرب ذل الإسلام ، ولن ينهض الإسلام بغير إجتماع كلمه الشعوب العربيه ونهضتها » ، وتلك لغة مختلفة عن حديث البنا في الثلاثينات عن «قوميه الإسلام » ، يقول « إن الفرد إذا أخذ القرآن بيمينه والسنة المطهره علي يساره ووضع سيرة السلف امام عينيه ، لرأيت من كل ذلك أن للإسلام قوميه جامعة ووحدة ورابطة حول العقيزة والمبدأ (٧٨)» .

وإجمالا ، فقد مثل الإخوان تيار التمسك بالموروث ورفضوا الوافد ، رفضوا العلمانيه ورفضوا تعدد الأحزاب ومدنيه السلطة ، وتأرجحت مواقفهم بين الجامعة العربية والجامعة الإسلاميه ، وظل موقفهم غائما من قضايا الإقتصاد ، وظل شعار البنا « أن الملكية الخاصة مصونه وحق لمن عمل صالحا » وهي دعوة إلي نوع من « الرأسمالية المأسلمه » .. إن جاز التعبير ، وإن خالفت تلك الدعوه بعض إجتهادات كانت علي الهامش الإخواني وقتها ، ولعل أظهوها كتابات سيد قطب وخالد محمد خالد التي دعت إلي نوع من الإشتراكيه الإسلاميه .

وعلي الضفة الأخري من النهر ، كان التيار الليبرالي الوافد يسيطر علي المسرح ، بدأت المسيره بحزب الأمة ثم وصلت إلي الذروة مع حزب الوفد .

كان حزب الأمة حزبا للصفوة ، صفوة الإقتصاد ممثلة في الأعيان ، وكبار ملاك الأرض ، وصفوة المثقفين الليبراليين ممثلة في :« أحمد لطفي السيد ، وأحمد فتحي زغلول ، وقاسم أمين، وطه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامه موسي (الإشتراكي الفابي) الذي كان يكتب في جريدة الحزب » ، وإن لم ينضم إليهم ، وقد وصف رجال حزب الأمة بأنهم « جيروند » السياسة المصرية .. أي جناحها المتهاون المعتدل ، وإنعكست روح الإعتدال علي برنامج الحزب ، كان الحزب يؤمن - من حيث المبدأ - بأهمية الاستقلال والدستور إلا أنه كان يؤ جل المطالبة بهما ، وفي الوقت نفسه هاجمت «الجريدة »- لسان حزب الأمة - خط الجامعة الإسلاميه بشدة ، وصلت جرائتها السياسيه والدينيه أن قالت :« أن المسلمين لم يتفقوا إتفاقا سياسيا بعد عهد عمر ، بل ولم يتفقوا إتفاقا دينيا بعد عهد علي » (٧٩)، ولم يكن

المقصود تقرير حقيقة تاريخيه معروفة بل مصادره فكرة الإنطلاق من الإسلام في السياسه المصرية ، وطرح فيلسوف الحزب أحمد لطفي السيد فكرة « الجامعة الوطنيه المصريه في مقابل فكرة الجامعة الإسلاميه » أو الجامعة العربيه ، وخرج بعضهم كطه حسين بمصر من ثقافتها العربيه ونسبها إلي ثقافة البحر الأبيض المتوسط .

وحين بدأ حزب الوفد يتكون في غمار ثورة ١١٩٩ ، كان غالبيه مؤسسيه من حزب الأمه ، وقد إستمر حزب الوفد حتي ثورة ١٩٥٢ بلا برنامج سياسي محدد ومعلن ، وإعتمدت اتجاهاته علي تغير مستويات الصلابه النضاليه لقادته وعلي تغير موازين علاقاته مع القصر والمندوب السامي الإنجليزي ، وحافظ الوفد لسنوات علي تكوينه كتجمع وطني عام ذو نزعه ليبراليه وعلمانيه مع تحاشي المواقف المتطرفه قدر الإمكان ضد الدين أو إتجاهات الإسلام السياسي ، ومع عقد معاهدة ١٩٣٦ تزايد نفوذ كبار ملاك الأراضي في قيادة الوفد ، فقد إنضم للوفد في نفس السنه - ١٩٣٦ - فؤاد سراج الدين ومحمد المغازي عبد زبه وبشري حنا ومحمد الحفني الطرزي وأحمد مصطفي عمرو وفهمي ويصا وكمال علما وسيد بهنسي ومحمد محمود خليل (٨٠) ، وقد لعب أكثر هؤلاء دورا قياديا في تضبيب صورة الوفد كتجمع وطني يعبر عن مصالح وسياسات ثقافيه مختلطة .

وجاءت الحلقات الماركسيه الأربيعينيه لتمثل إتصالا لتيار الوافد في حركة الأجيال الجديده ، كان الماركسيون الجدد يعارضون قياده الوفد « الإقطاعيه »، إلا أنهم شاركوا المشروع الوفدي في الفصل بين الدين والدولة (الدين لله والوطن للجميع » ، وفي دعم فكرة الجامعة الوطنيه المصريه ، وخفوت الإهتمام بفكرة الجامعة أو الوحده العربيه ، ورفض فكرة الجامعة الإسلاميه طبعا .

تبقي ملاحظة مهمه ، وهي أن تيار الليبراليه الوافد لم يظل علي اتساقه إلي النهاية، ففي حين ظل لطفي السيد ومريت غالي وسلامه موسي يقدمون خطابا ليبراليا يحتذي النموذج الغربي ، تحول آخرون مثل- محمد حسين هيكل وطه حسين - إلي الكتابات الإسلاميه وإلي نوع من المواء مة بين الليبرالية والأصوليه الإسلاميه (٨١) .

وبين تياري الوافد والموروث ظل التيار الثالث التوفيقي يجاهد من أجل البقاء ، إستند التيار التوفيقيإلي إجتهادات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده (في طوره الأول) ، ثم حاول تطويرها في ضوء مستجدات القرن العشرين.

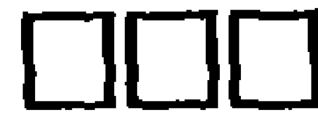
وقد أطلقنا وصف « التوفيق الفعال » علي إنجازات رواد القرن التاسع عشر ، وهو ما يصدق بالذات علي توفيقي النصف الأول من قرننا ، فلم تعد توفيقيتهم موقفا وسطا أو متذبذبا ، بل وجهت اليهم دائما تهمة التطرف ومن الجميع .

كان حزب مصطفي كامل ومحمد فريد نقطة البداية ، ولم يكن صدفة أن الثائر الأفغاني هو الذي

دفع نفر من بنيه لتأ سيس الحزب ، بدأ الحزب كتيار عام بلا تنظيم مع شعارات مصطفي كامل الملتهبة التي انطلقت عام ١٨٩٥ تطالب بالجلاء التام ، وتحول الحزب إلي تنظيم أواخر سنه ١٩٠٧ ، وكان الحزب عند إنشائه حزب الأغلبيه الشعبيه الجارفه ، وتميز بديمقراطيته الداخليه والمتانه النسبيه لبنائه التنظيمي وشمول حركته مجالات التعليم الأهلي والعناية بإنشاء النقابات العماليه ، وجمع بين ممارسه التحريض الشعبي السلمي وممارسه العنف السياسي ، وكانت النتيجة : « أن الإحتلال أغلق صحفه ووضع قياداته في السجون أو في المنافي و وكان الحزب الوطني يرفع شعار مصر للمصريين بمعني أنها ليست للأوربيين ورأي انه لا تعارض بين الإنتماء الوطني والإنتماء الإسلامي ، وكان الحزب يتمسك بدعوه الجامعة الإسلاميه كشعار يستثير التحدي للهجمة الإستعماريه ا لصليبيه ، واهتم الحزب خصوصا علي عهد محمد فريد بقضية الإشتراكية ، وربط بين حركة المثقفين الوطنيين وحركة الطبقة العاملة الناشئة (٨٢)

وإهتمام الحزب الوطني بقضيةالإشتراكية يبدو تطويرا لأراء الطهطاوي الاولية عن رفض الشرع للإستغلال ، ثم أراء الأفغاني المتقدمه عن إلتحام الإسلام بالإشتراكيه .

وجاءت حركة « مصر الفتاه » كإمتداد لحركة الحزب الوطني بين أجيال السياسه المصرية الجديده نشأت « مصر الفتاه » أواسط الثلاثينات ، وإتخذت لنفسها أسماء متعدده منها الحزب الوطني الإسلامي والحزب الإشتراكي ، غير أنها إحتفظت بالملامح المميزه لحزب مصطفي كامل ومحمد فريد ، وأضاف زعيمها أحمد حسين تأكيدا علي فكرة الوحدة العربيه « ولايات عربيه متحده » ، ثم أنها جعلت من الدين الإسلامي أساسا للإشتراكيه ورفعت شعار « الإسلام يحرم الربا فهو يحرم الرأسماليه »، باعتبار أن فوائد البنوك هي قوام النظام الرأسمالي ، وأنه بتحريم الفائده يلتقي الإسلام مع الإشتراكيه ضد النظام الرأسمالي (٨٣) ، وحين خرج فتحي رضوان من حركة مصر الفتاه قبيل نهاية الحرب الثانيه ، فلم يكن ذلك بعكس تصادما في التفكير بل في أساليب العمل ، والدليل : أن فتحي رضوان ورفاقه قادوا حركة تجديد في الحزب الوطني – عامي ١٩٤٤ و١٩٤٥ – رفعت الشعارات ذاتها تقريبا .



تلك هي موارد الناصريه من محمد علي إلي فتحي رضوا ن : طليعه عسكرية متفاعله مع التيارات الشعبيه خاصه أجيالها الجديده ، عداء حازم للإستعمار ، جهاز دولة قوي يشكل عمادا للنهضه المستقله سلطه مدنيه تستند إلي حاكمية الشعب ، وتبرأ من الكهانه أو الحكم بالحق الالهي ، وإستقلال سياسى تام ، وإستقلال إقتصادي بإشتراكية لا تنافي الإسلام ، وحده عربيه جامعة ثم تضامن فعال في الدائرة الإسلاميه.

كان جمال عبد الناصر إختصارا في شخص لصيغة « التوفيق الفعال » ، بدأ من إمتداداتها الناميه في حركة الأجيال الجديده عشيه ثورة ١٩٥٢ واستوعب بعمق اجتهادات وممارسات الطهطاوي والأفغاني

ومحمد عبده (في طوره الثوري) ومصطفي كامل ومحمد فريد ووعي الدروس والنواقص ، ومزج الحصيله في بناء تطور بالتفاعل الصدامي مع الأخر الغربي الوافد بالتفاعل الحميم مع الواقع مستظهرا أنبل ما في الموروث ، وتكونت من ذلك كله أيديولوجيا الناصريه ، يقول عبد الناصر « لا يوجد أي تناقض حقيقي بين الإنتماء الوطني والإنتماء الديني ، وأن الإرتباط بين الدين والوطنيه وثيق ومتين فهما في الحقيقة نداء إلي الحرية ، أحدهما من نور الله والثاني إنعكاس هذا النور علي سائر البشر ».

وتوفيقية عبد الناصر - كتوفيقيه سابقيه علي الطريق - ليست موقفا وسطا أو متذبذبا ، إنها دعامة الإستقلال ، الإستقلال أولا والإستقلال أخيرا ، إستقلال الوطن والإقتصاد والثقافة ، والإستقلال شيء آخر غير الإنغلاق وركود التطور آو حجب الإستفاده من تقدم الأخرين بما لا يجب ثوابت الذات الحضاريه .

وصراع الناصريه مع الوافد الليبرالي ،الماركسي وممثليه معروف ومشهور اما صراعها مع ممثلي الموروث الجامد باسم الإسلام ، فيستحق وقفة تأمل .

(٣) الثـورة والشريعــة

١/٣ وقصة صدام الناصرية مع الإخوان طويلة ، ولا يتسع المجال لرواية تفاصيلها ، وانما نقف عند ابرز ملامحها ومغازيها.

ويلزم أن نرفع عما جري صفتين : أولهما : أن يكون صداما دينيا ، ثانيهما :أن يكون صداما مدفوعا إليه آو تم لحساب جهات أجنبيه ، وأغلب كتابات الإخوان تدور حول التفسير ين ، ووصل الحال بكاتبه إخوانيه هي السيدهزينب الغزالي أن تقول في مذكرلتها : « أن المخابرات الأمريكية والمخابرات الروسية والصهيونيه العالميه قدمت تقاريرمشفوعه بتعليمات لعبد الناصر بالقضاء علي الحركة الإسلاميه(٨٤) » !

وتفسير تآمري كهذا لا يصمد لنقاش ، بل من العبث أن يناقشه أحد ، إنه يجورعلي بديهية هي إستقلاليه عبد الناصر وعداؤه الصارم للغرب بكافة تلاوينه وأطيافه ، كذلك لا يجوز التفسير الديني ، لأنه ليس للإخوان ولا لغيرهم حق إدعاء سلطة دينيه ليست في الإسلام ، ثم أن عبد الناصر لم يكن غريبا عن الإسلام ، بل كان وارثا ومجددا لصيغة التوفيق الفعال بين الإسلام والعقل الثوري المنفتح علي العصر .

لم يبق غير التفسير الوافعي جدا ، وهو أن ما جري كان صداما بين تنظيمين وصيغتين ، وأن ما حدث من تجاوزات مدان من الجميع ، وأولهم الناصريون ، لكنه لا يجب أن يعمينا عن رؤيه ما هو جوهري في القصه كلها .

كان الإخوان يمثلون موروثا يتحدي الوافد ويصارعه ، كانوا حالة دفاع عن ثقافة وحضارة مهدده كانوا يعرفون ما لا يريدون ، أما ما يريدونه فلم يكن معلوما بالدقه ولا بالإجمال المفيد ، آما عبد الناصر فكان يعرف طريقه ، لا أعني أنه كانت لديه أيديولوجيات متكامله منذ البدايه ، بل كان الواقع دليله ووراءه ميراث التوفيق الفعال في التاريخ المصري الحديث والمعاصر بالذات .

ودعونا نعيد تأمل ما جري :

نشأت بدايات حركة الضباط الأحرار - كما هو معروف - سنه ١٩٣٨ ، وقتها كان عبد الناصر يعمل في « منقباد » ، ويقول لزملائه من الضباط الوطنيين :«إن الإنجليز أصل بلا نناكله ».والتاريخ له مغزاه ، ففي العام نفسه تحولت حركة الإخوان إلي العمل السياسي ، وأعلنت حركة مصر الفتاه عن تحولها إلي حزب ، ثم كانت معاهدة ١٩٣٦ تؤتي أكلها ، فقد تفسخت المؤسسه السياسيه القديمه بكل أحزابها ، وقنع زعماؤها بدور الشريك الأصغر لقصر الملك ودار المندوب السامي ، وقررت سلطات الإحتلال فتح أبواب الكلية الحربيه لفئات كانت محرومة ، وكان الهدف تقوية الجيش المصري لتوريطه في الصدام مع جيوش النازي الزاحفة من شمال إفريقيا ، ويذكر اليوناني « فاتيكيوتيس » في كتابه (الجيش المصري في السياسيه) :« أن الأحد عشر ضابطا الذين ضمتهم الهيئة التأسيسيه لجماعة الضباط الأحرار في أواخر ١٩٤٩ دخل منهم الكلية الحربية سنه ١٩٣٦ ثمانيه والباقون دخلوا بعدها ، وأن خمسه منهم ولدوا سنه ١٩١٨ وإثنان سنه ١٩١٧ والباقون أقل سنا ، وكانت غالبيتهم من أصول شعبيه ، كما أن صلتهم بالريف لا تبعد عن جيل الآباء أو الأجداد (٨٥)» .

كانت حركة الضباط الأحرار نوعا من الإستطراد في ظروف جديده لتقليد راسخ في حركة الوطنيه المصريه، فقد نشأ الجيش الحديث مع تجربة محمد علي الإستقلاليه ، وتحرك الجيش المصري وراء عرابي، وفي ثورة ١٩١٩ تحركت جمعيات سريه مسانده في أوساط الجيش كما يقول اللواء محمد نجيب في مذكراته ، وبعد الحرب العالميه الثانيه نما النشاط الوطني في صفوف الجيش المصري بإطراد ، فقد إلتفت مجموعه من الضباط الشبان (بينهم عبد اللطيف بغدادي - حسن إبراهيم - عبد المنعم عبد الرؤوف) حول عزيز المصري ، وكان عزيز المصري معروفا بشده عدائه للإنجليز وتعاونه مع حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق، وكان جمال عبد الناصر يعتبر عزيز المصري بمثابه الأب الروحي ، وإن لم ينضم لجماعته ، وإقترب عبد الناصر من تنظيم سري آخر في الجيش تابع لجماعه الإخوان المسلمين ، ثم إنشق عن التنظيم الإخواني سنه ١٩٤٧ ، بعد مناهضة الإخوان لإنتفاضة العمال والطلبه سنه ١٩٤٦ ، وخرج معه آخرون بينهم كمال الدين حسين وخالد محي الدين ، وإلي جوار هذين التنظيمين كان هناك تنظيم عسكري ثالث لحركة « حدتو » الماركسيه تشكل سنه ١٩٤٥ ، ثم إنشق عنه أغلب أعضاؤه بعد إلتزام حدتو (الحركة الديمقراطيه للتحرر الوطني) بموقف الإتحاد السوفيتي المؤيد لإنشاء إسرائيل وتقسيم

فلسطين ، وإلي جوار تلك التنظيمات الشخصية والأيديولوجية الثلاثه ، كان هناك عدد هائل من الضباط وصف الضباط الوطنيين إستفزهم حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وهو الحادث الذي أجبر خلاله الملك فاروق علي تعيين وزاره وفديه بأمر مباشر من المندوب السامي البريطاني السير « مايلز لاملبسون » وتحت تهديد الدبابات التي تطوّق القصر الملكي (٨٦) .

كان عبد الناصر يتأمل ما جري في الجيش ، ثم يتلمس مراكز التأثير خارجه ، فقد إحتك بالوفد حينا وإنضم إلي مصر الفتاه حينا آخر، وإقترب من الإخوان والماركسيين والحزب الوطني وجهازه السري بقياده عبد العزيز علي ، ثم كان إشتراكه كقائد فيلق في حرب ١٩٤٨ نقطة النهاية في رسوخ اليقين لديه بضروره التغيير وأداته الممكنه ، أدرك عبد الناصر وهو محاصر في منطقة الفالوجا الفلسطينيه : «أن المشكله ليست في الأسلحه الفاسدهالتي زود بها الجيش المصري ، بل في ترك العواصم للذئاب ترعاها » ، وعاد إلي القاهره ليجمع كل معارفه من الضباط الوطنيين ومن كل الإتجاهات في تنظيم واحد أطلق عليه إسم « الضباط الأحرار »، وتم إجتماعه القيادي الأول في آكتوبر ١٩٤٩ ، وهنا تجلت موهبة عبد الناصر في التنظيم المحكم الذي تنتهي كل خيوطه إإليه شخصيا ، كما نجح في جعل التنظيم مرآه عاكسة لكل تيارات الأجيال الجديده « فقد تفرعت عن قياده الضباط الأحرار إدارة إسمها « إدارة الإتصال بالكتل الشعبيه » إلي جوار أربع إدارات أخري للتجنيد والتمويل والإرهاب والأمن (٨٧) » وفي سنه ١٩٥٠ وضع عبد الناصر للتنظيم الجبهوي برنامجا من سته نقاط : القضاء علي الإستعمار وأعوانه من الخونه المصريين ، القضاء علي الإحتكار وسيطره رأس المال علي الحكم ، إقامه عداله اجتماعيه ، إقامه جيش وطني قوي ، وإقامه حياه ديمقراطيه سلميه .

وقد يسأل سائل : وأين الإسلام؟. سؤال طرحه حسن الهضيبي مرشد الإخوان علي عبد الناصر في أيام الثوره الأولي ، ورد عليه عبد الناصر : « أن التحرر م الإستعمار والإستغلال بدايه العمل للإسلام » ويقول د. حسن حنفي - ركان وقتها عضوا بحركة الإخوان :« إذا كان القرآن هو الدستور ، فإن ذلك يعني خلع الملك والقضاء علي الفساد والظلم الإجتماعي وتحقيق الجلاء ، وهو ما حققته الثوره » ويضيف د. حنفي :« لم يتجاوز الإخوان حدود الشعارات الدينيه ولم يملأوها بمضمون سياسي ، في حين حققت الثوره المضمون دون الشعار (٨٨) » .

كانت تلك صيغة البدايه ، وفيها يتضح تأثر عبد الناصر بحاجات الواقع وبصيغه « التوفيق الفعال» وقد يصح هنا أن نضيف لمحه عن خريطة القراء ات التي ساهمت في تشكيل وعي عبد الناصر قبل الثوره ، وقد نشر الفرنسي « جورج فوشية » قائمه إصدارات بالعربيه والإنجليزية إستعارها عبد الناصر من مكتبه مدرسته الثانويه ثم من مكتبه الكليه الحربيه التي تعلم بها وعمل بها بعد تخرجه ، وتبرز في قائمة فوشية مؤلفا ت رموز « التوفيق الفعال» الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وشكيب

أرسلان وسيرة مصطفي كامل ومؤلفات عبد الرحمن الرافعي عن تاريخ الثوره المصريه وديوان علي الغاياتي « وطنيتي » ، وتبرز أيضا قراء اته في التاريخ والإقتصاد السياسي والإستراتيجيا العسكريه ، بعدها تجييء قراء اته في سيرة بسمارك والثوره الفرنسيه ، ومجلد ضخم إ سمه « معجزة اليابان » كتجربة بلد حقق تنميه هائله بعيدا عن سيطره الغرب (٨٩) .

وكان جمال عبد الناصر حريصا علي إستقلاليه تنظيم الضباط الأحرار ، كان عقله مفتوحا لكل أيديولوجيات التغيير المطروحه ، لكنه حرص علي الإستقلاليه لإكتشافه نقص المطروح وعجزه عن تقديم جواب مطابق لإسئلة الواقع .

ولم يكن عبد الناصر منغلقا تجاه حركة الإخوان بالذات ، وقد التقي عبد الناصر - صيف سنه ١٩٤٤ - بالضابط الإخواني محمود لبيب ، وكان لبيب مسئولا عن الشئون العسكرية لحركة الإخوان ، وبدأت من يومها علاقة وطيدة بين نواة الضباط وحركة الإخوان ، وإنضم ضباط اقتربوا الي الإخوان أو كانوا منهم مثل حسين الشافعي وعبد المنعم عبد الرؤوف (٩٠) ، ثم كانت حالة من الجفوه أعقبت تواطؤ الإخوان مع ديكتاتوريه إسماعيل صدقي سنه ١٩٤٦ ، لكن إنشاء التنظيم السري للإخوان من أوساط حركة الجواله الإخوانيه التي قدر عددها بأكثر من ٢٠٠٠ عضو ، ثم مشاركات الإخوان في مقاومة الإنجليز في منطقة القناه (إنطلاقا من قواعد إخوانيه في محافظة الشرقيه بالذات) ثم في حرب فلسطين (٩١)كل ذلك ساهم في تقارب جديد ، وإن ظل عبد الناصر حريصا علي استقلاليه تنظيمه وأختير عبد المنعم عبد الرؤوف عضوا في الهيئة التأسيسيه للضباط الأحرار سنه ١٩٤٩ رغم إبقائه علي الإرتباط بحركة الإخوان ، ثم استبعد سنه ١٩٥١ بعد أن طالب بإنضمام الضباط الأحرار إلي الإخوان « حتي تؤمن الجماعه حياة الضباط ومستقبلهم في حالة فشل الثوره (٩٢) » !

وهكذا حرص عبد الناصر علي الإستقلاليه ، ورفض وصاية الإخوان القاصره، وكان ذلك سببا مباشرا في الصدام ، ومن جهته حرص عبد الناصر علي إستمرار التعاون مع الإخوان بعد الثوره ، وإستثني حزبهم من قرار حل الأحزاب في يناير ١٩٥٣ ، لكنهم رغبوا في فرض الوصايه مجددا علي عبد الناصر وطلبوا ألا يصدر قرار أو قانون إلا بعد أن يقره مكتب الإرشاد الأخواني ، وكان طبيعيا أن يرفض عبد الناصر (٩٣)، وعارض الهضيبي مرشد الإخوان - خفض الحد الأدني للملكيه الزراعيه للفرد إلي ٢٠٠ فدان في الإصلاح الزراعي الأول ، ورفضوا المشاركه في الوزاره وتم فصل الشيخ الباقوري من عضويه الإخوان لأنه قبل الإشتراك في وزاره ا لثوره ، ولم تكن لديهم أولويات أو برامج أي حركة سياسيه رشيده ولم يفهموا - كما يقول الكاتب الإسلامي د. عبد الله النفيسي - حرص عبد الناصر علي تحقيق ثلاثة

أهداف عاجله : تنميه الجيش وتحديثه ، تحقيق جلاء الجيش الإنجليزي ، والقيام بإصلاح زراعي يحطم الإرستقرلطيه المصريه ويشل فاعليتها في مقاومة الثوره (٩٤) .

ثم إرتكب الإخوان الخطأ القاتل ، تحالفوا مع خصومهم القدامي من الوفديين والشيوعيين المعادين وقتها لعبد الناصر ، تحالفوا وهم ممثلي « الموروث » مع رموز « الوافد » وبدأوا إتصالاتهم مع محمد نجيب الذي كان يحلم بالتحول من دور « القناع » إلي دور « القائد الحقيقي » للثوره ، وسعوا إلي دفع عناصرهم التنظيميه في الجيش والشرطه للقيام بإنقلاب عسكري ، وإشتبك متظاهروهم مع قوات الشرطه في صدام بالأسلحة الناريه في يناير ١٩٥٤ ، بعدها أصدر مجلس قياده الثوره قراره بحل جماعة الإخوان وإعتقال قادتها (٩٥) .

ورغم كل ما حدث كان عبد الناصر حريصا علي إستعادة الود المفقود مع الإخوان ، ويشير الكاتب الإخواني محمود عبد الحليم لإجتماع هام جدا تم في ١٩٥٤/٩/٢٠ بين سته من ممثلي الإخوان وبين بعض أعضاء مجلس قياده الثوره ، كان الغرض من الإجتماع - كما يقول عبد الحليم - حل الخلاف المتفاقم بين الإخوان وعبد الناصر ، وبعد ست ساعات من التداول تم الإتفاق علي إمكانات الصلح ، وكانت البدايه :أن يوقف الأخوان حملاتهم الدعائيه مقابل الإفراج عن معتقليهم ، لكن الهيئة التأسيسيه للإخوان سارعت برفض الإتفاق ، ويعلق محمود عبد الحليم :« لقد حجبوا أنفسهم عن الحقائق ، ورضوا أن يعيشوا سابحين في الأوهام »، (٩٦) وياليتهم إكتفوا بالأوهام ،فقد دبر جهازهم السري محاوله فشلت لإغتيال عبد الناصر وهو يخطب في ميدان المنشيه ، كان ذلك في أكتوبر ١٩٥٤ ، وكانت نهاية قصة تفاعل بين الموروث و« التوفيق الفعال » أ سدل عليها ستار الدم.

وبين صدام ١٩٥٤ وصدام ١٩٦٥ ، جرت مياه كثيره ، تداعت سيطره الهضيبي علي تنظيم الإخوان، وسيطرت نزعه التشدد المغلق ، وسحب عبد الناصر بانجازاته بساط القاعده الشعبيه من تحت أقدام الإخوان ، كانت صيغة عبد الناصر تحرز نجاحاتها الهائلة تحررت مصر من الإحتلال نهائيا وانتصرت في معركة السويس ودخلت معارك التمصير والوحده والتأميم والتنميه المستقله ، وحققت الخطة الخمسيه الأولي (١٩٦٠ - ١٩٦٥) - وباعتراف البنك الدولي المعادي لعبد الناصر - أعلي نسبه تنميه إقتصادية في العالم الثالث كله (٦ر٦٪ سنويا بالأسعار الثابته الحقيقيه)(٩٧)، بينما كان الأخوان مشغولون بخطة أخري : خطة للإغتيالات ونسف الكباري والجسور ومحطات الكهرباء !

حدث صدام ١٩٦٥ ، بعد أن أنشأ الإخوان تنظيما سريا جديدا بدأ العمل سنه ١٩٥٧ ، وبلغ عدد أعضاء نواته القياديه ٣٠٠ عضو (٩٨)، وأوكلت القياده إلي سيد قطب ، وترك وراءه ، بل و« خان »

تاريخه الشخصي ذاته ، كان سيد قطب يمثل في الأربعينات وأوائل الخمسينات خطا إخوانيا راديكاليا وبلور رؤيته الإجتماعية التقدميه المستنده إلي الإسلام في كتابيه (الإسلام والعداله الإجتماعية) و(معركة الإسلام والرأسماليه) ، لكنه تحول في الستينات إلي النقيض تماما ، كانت الثوره الإجتماعية تجري تحت أنفه ، لكنه وصفها بالجاهليه ، كانت كتب سيد قطب تصدر دون أن تصادرها رقابه عبد الناصر الموصوف بالإستبداد !، وتتابعت إنقلابات سيد قطب في كتبه (هذا الدين) و(المستقبل لهذا الدين) ثم أخطرها جميعا (معالم علي الطريق) ، وكان محور رؤيه سيد قطب الجديده : أ ن النظام الإجتماعي القائم يعيش في جاهليه ، وأن دليل جاهليته هو الإعتداء علي سلطات الله في الأرض ، وعلي أخص خصائص الألوهيه وهي الحاكميه ، وأنه لاحق للبشر في وضع تصورات أو أنظمه أو قوانين وأنه علي الحركة الإسلاميه أن تعتزل عن الواقع وتفاصيله وتسعي لتغييره من جذوره (٩٩)، إنها الرؤية التي إستندت إليها جماعة التكفير والهجرة وفاصلت المجتمع وكفرت الجميع (١٠٠) ، إنها عوده إلي نظريه الحكم بالحق الإلهي التي يرفضها الإسلام ، وقد أدانها الإخوان إنفسهم ، ورد الهضيبي علي كتاب سيد قطب بكتابه (دعاه لا قضاه) ، والتناقض ظاهر بين رؤيه قطب والبنا ، لكنه تناقض علي السطح لافي الجوهر ، ولم يقل حسن البنا صراحة ما يقوله سيد قطب ، لكن تهويماته وتعميماته البلاغيه تتيح الفرصه لأكثر من تفسير ، وقد تلاشت فرص التفسيرات المتفتحه بصدام الإخوان مع عبد الناصر ، وبقيت الساحه خاليه لتفسيرات منغلقه خرجت بقوة الموروث عن الفاعليه الإيجابيه في التاريخ .

ولا أظن أن الإعتقالات أو التعذيب تصلح تفسيرا وحيدا للتحول ، بل ثمة عطب منهاجي وفقر في الخيال وقتل للعقل ثم إرتباطات طبقية معيقه ، وكلها مقدمات تقعد بالإخوان عن التطور ب «الموروث» إلي نوع من « التوفيق الفعال » وعته الناصريه ، وإقترابت من مثاله .

ولم يبق للإخوان غير إتهام الناصرية ونعتوها بالكفر آو الجاهليه أو (العلمانيه) في آبسط وصف ، فهل كان ذلك صحيحا ؟ .

٢/٣ وقبل أن نناقش إتهام الناصريه بالعلمانيه ، يحسن أن نتفق أولا علي معني محدد لهذه « العلمانيه » .

« العلمانيه » ببساطه هي نقيض الدينيه أو الثيوقراطيه ،العلمانيه هي فصل الدين عن الدولة والدوله الدينيه تدمج بين السلطتين الزمنيه والروحيه ، أما الدوله العلمانيه فتدع « ما لقيصر لقيصر وما لله لله» .

والعلمانيه مرتبطة أوثق إرتباط بتاريخ المسيحيه كدين ، والأصل في المسيحيه هو الفصل بين الدين والدوله ، أو الفصل بين السلطه الزمنيه والسلطه الروحيه ، وفي الإنجيل يرد أصل القصه علي لسان السيد المسيح ، فقد جاء اليه بعض اليهود من رعايا الإمبراطوريه الرومانيه ، وسألوه ليختبروه « يا معلم نحن نعلم أنك صادق ، وتعلم طريق الله بالحق ، ولا تبالي بأحد ، لأنك لا تنظر إلي وجوه الناس ، فقل

لنا ماذا تظن ؟ أيجوز أن نعطي الجزيه لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم ، وقال : لماذا تجربونني يامراؤون ، أروني معامله الجزيه ، فقدموا له دينارا ، فقال لهم : لمن هذه الصوره والكتابه ؟ ، قالوا له لقيصر ، فقال لهم : أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » (إنجيل متي ٢١:١٧) .

وحين أصبحت المسيحيه دينا رسميا للإمبراطوريه الرومانيه ، تجاورت سلطتان إحداهما دينيه يترأسها البابا والأخري مدنيه يترأسها الإمبراطور ،وبدأ ميزان القوه يختل في إطراد لصالح سلطة البابوات منذ القرن الخامس وحتي القرن السادس عشر ، بدأ التحول بالبابا « جيلاسيوس الأول » الذي قال مذكرا للإمبراطور « تعلم أن ثمة سلطتين يحكمان العالم : السلطه الدينيه والسلطه الزمنيه ، وأن السلطه الدينيه تتحمل المسئوليه الأكبر لأنها تعني بالأصل وهو روح الإنسان ، ومن ثم فإن القانون الإلهي أسمي من أي أمر أو قرار يصدره إنسان » ، و سندت الكنيسة رأيها بأن الحكم لله وحده وبـ (نظريه الحق الألهي) التي صاغها القديس توما الإكويني (١٠١)، وهكذا أصبح ما لقيصر وما لله في يد الكنيسة وحدها التي تحولت إلي سلطة مطلقة ، وتحول رجال الدين إلي قوه تفعل ما تريد بدعوي أنها أوامر الله كانت لهم جيوشهم وإقطاعياتهم المنتزعه من المؤمنين مقابل الخدمات « الروحيه »! ، بل وإمتلكوا الممالك ذاتها ، ثم ردوها إلي المملوك في صوره إقطاعيات مقابل إتاوات باهظة ، فعلوا ذلك مع « فريد ريك الثانى ملك إيطاليا ، ،مع « بدرو الثاني » ملك أرغوان ، ومع ملك إنجلترا الذي أشتهر بلقب جان عديم الأرض بعد آن آجبره رجال الدين علي التنازل عن بلاده كلها للبابا (١٠٢) ! .

وكان ظبيعيا أن تكون هذه الثيوقراطيه الجامحه موضعا لمعارضه اوروبا عصر النهضه، عارضها رجال الاصلاح الديني ، ودعوا للعوده الي الاصل اللاهوتي ، وهو الفصل بين الدين والدوله ، وعارضها فلاسفة حركه - التنوير وكان اغلبهم ماديا ملحدا - لثقتهم المفرطه في مقدرة العقل علي ادراك الحقيقه واستمرت المعركه الشرسه علي مدي قرنين من الزمان ، ثم جاءت الثورات البورجوازيه ووضعت النهايه لقصه سيطره رجال الدين .

اذن فالعلمانيه فكره وتاريخا جزء لا يتجزأ من السياق المسيحي الاوروبي ، والنقاش حولها في بلادنا لا معني له ، انها معركه حدثت هناك ، وما من معني لنقلها هنا ، الا اذا كان المجترون للعلمانيه يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في الغرب الحديث والمعاصر ، او كان المعارضون لها باسم الدين يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في اوروبا العصور الوسطي ، فليس في الاسلام رجال دين ذوي سلطه بلا علماء ومثقفون ، وليس في الاسلام سلطه دينيه ، سلطة الاسلام مدنيه تحكم بالشرع والعقل ، والموقف الاسلامي الصحيح وهو التمييز - لا الفصل - بين معني الدين ومعني الدوله ، ومن ثم فلا معني للدوله الدينيه أو العلمانيه في مجتمع يدين غالبيته بالاسلام ويعتبره الجميع ثقافتهم وحضارتهم.

ونصل الي السؤال : هل كان عبدالناصر علمانيا ؟ وهل شهدت تجربة الدوله الناصريه فصلا بين الدين والدوله ؟ في النص ، لم يتنكر عبدالناصر للإسلام ، ولم ينكر دوره الاجتماعي الدنيوي ، يقول عبدالناصر سنه ١٩٦٣ : " الاسلام دين التطور والحياه ، والاسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لا يمثل الدين فقط " قبلها نقرأ في المذكره الايضاحيه لقانون تطور الازهر وكان واحدا من اعظم قرارات عبدالناصر نقرأ نصا ذو دلاله بليغه يقول : " الاسلام في حقيقته لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا (..) والاسلام يفرض علي كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا وكل مسلم يجب ان يكون رجل دين ورجـــــل دنيا " .(١٠٣)

لم يكن عبدالناصر علمانيا " يروحن " الدين ويهمش دوره الاجتماعي والسياسي أو يلغيه ، ولم يكن الدين غائبا في الخطاب الناصري ، فقد تحدث عبدالناصر مرارا - كما اسلفنا - عن التفسير الرجعي للاسلام ، وأبرز هويته كدين ثوري وتقدمي وأدرك دوره كعنصر أصيل في التعبئه السياسيه ودفع الازمات الكبري ، واستوعب ارتباط تاريخ منطقتنا بالاسلام ، يقول عبدالناصر : " طول عمر هذه المنطقه وهي تدافع عن الدين ، ولم تمكن اي خارج عن الدين من ان يكون صاحب سلطه فيها "

وفي الممارسه ، كانت الصوره أوضح وأقوي من أي تشويه :

في الازهر ، حدث اكبر تطور نوعي في تاريخه وصدر قانون اعادة تنظيم الازهر سنه ١٩٦١، ووصف القانون الازهر بانه " الهيئه العلميه الاسلاميه الكبري التي تقوم علي حفظ التراث العلمي والفكري للأمه العربيه واظهار اثر العرب في تطور الانسانيه وتقدمها "، واستهدف القانون ربط الازهر بالثوره الاجتماعيه وتأكيد معاني التداخل بين الدين والدنيا ، ونجح في تطوير مناهج التعليم الازهري بحيث تقدم دعاه ملمين بعلوم العصر الي جوار علوم الدين، تحقيقا لاماني رفاعة الطهطاوي وتضاعفت مع صدور القانون ميزانية الازهر ، كانت الميزانيه عام ١٩٥٢ لا تتجاوز المليون و٥٣٧ ألف جنيه ووصلت عام ١٩٦١ الي ٣ ملايين و٢٩١ الف جنيه سنويا ، وتضاعف عدد مبعوثي الازهر في الخارج الي ٢٠٠ سنويا وأنشأ الازهر مدينه للبعوث الاسلاميه تكلفت مليون جنيه ، وأصبحت محطا لطلاب علوم الدين والدنيا من مسلمي العالم كله . (١٠٤)

وفي عام ١٩٧٠، كانت ميزانية الازهر قد تضاعفت ووصلت الي حوالي ثمانية ملايين جنيه سنويا ، ونشأت فروع للازهر في كافة أنحاء مصر ضمن كليات لأصول الدين والشريعه والقانون واللغه العربيه ، ووصلت طاقة استيعاب مدينه البعوث الي حوالي ثلاثة آلاف مسلم وافد من ٦٥ دوله ، وإتسعت قاعده التعليم الازهري في المراحل الابتدائيه والاعداديه والثانويه ، وبلغ عدد المدارس الابتدائيه الأزهرية سنه ١٩٧٠ اكثر من ١٨٣ مدرسه ضمت ٦٢٤ و ٦٩ تلميذا ، وبلغ عدد المدارس الاعداديه الازهريه ٦٩

معهدا سنه ١٩٧٠ بينما كان الرقم ١٩ معهدا فقط سنه١٩٥١ ، وبلغ عدد المدارس الثانويه الازهريه ٣٤ مدرسه سنه ١٩٧٠ بينما كان عددها ١٤ فقط سنه ١٩٥٢ ، وأنشئت معاهد دينيه للفتيات ، وقدم دعم هائل من الدوله للكتاتيب تحفيظ القرآن الاهليه المنتشره في كافة أنحاء مصر .(١٠٥)

وتم انشاء المجلس الاعلي للشئون الاسلاميه ، بعد ان ظهر تعثر تجربه سابقه حملت إسم " المؤتمر الاسلامي" عام ١٩٥٤ وأختير أنور السادات سكرتيرا لها ، ونجحت تجربة المجلس الأعلي نجاحا باهرا ، وامتد نشاطها الي جميع ارجاء الوطن العربي والعالم الاسلامي واستهدفت التعريف بالاسلام واحياء التراث الاسلامي واعداد بعثات الوعظ والارشاد وانشاء ودعم شبكة واسعه من المراكز الاسلاميه كنقط تجمع للجاليات المسلمه في عواصم الغرب الكبري ، وخلال شهر واحد فقط بعد انشائه - من يوليو ١٩٦٠ الي يوليو ١٩٦١ - تم توزيع أربعة ملايين نسخه من مطبوعات المجلس الدينيه والفقهيه وثمانيه آلاف نسخه من القرآن المرتل ، وسبعمائه الف اسطوانه صلاة في كافة أنحاء العالم الاسلامي (١٠٦) وتم تسجيل الآذان وكيفيه الوضوء والصلوات الخمس باللغات العربيه والانجليزيه والفرنسيه والألمانيه والأسبانيه والأورديه والأندونيسيه والسواحليه والفولانيه والبرتغاليه علي سبع اسطوانات بلاستيك يضمها غلاف يسهل استعمالهاعلي مختلف اجهزة البيك آب، وعملت لجان المجلس الفرعيه بنشاط وافر ، وأصدرت لجنة القرآن المرتل مصحفا مرتلا " برواية حفص" مكونا من ٤٤ اسطوانه ومصحفا " بروايه ورش" مكون من ٦٨ اسطوانه و" المصحف المعلم" من ٧٥ اسطوانه كل جزئين في ٥ اسطوانات ، واصدرت لجنة القرآن والحديث " المنتخب في تفسير القرآن الكريم " ، وكتاب " القصص الهادف " في سوره الكهف، والقرآن والطبائع النفسيه" وكتاب الامام فخر الدين الرازي ، وكتاب " الاحاديث القدسيه ". والمنتخب من السنه في ٨ أجزاء ، وأصدرت لجنة التعريف بالاسلام ٥٦ كتابا حتي عام ١٩٧٠ ، وأصدر المجلس مجله " منبر الاسلام " باللغات العربيه والانجليزيه والفرنسيه والاسبانيه، وأصدر سلسلتين من الكتب أولاهما بعنوان " كتب اسلاميه" والثانيه بعنوان " دراسات في الاسلام "، وترجمت الاصدارات كلها باللغات الحيه ولغات شعوب قارات افريقيا واسيا وأمريكا اللاتينيه .(١٠٧)

ونكتفي بالمثالين ، فالممارسات المشابهه تكاد لا تقع تحت حصر ، ونسأل : هل هذا سلوك دوله وصفت بأنها ملحده او جاهليه او تتنكر للإسلام؟ مجرد سؤال استنكاري !.

وأهمية مثالي الازهر ومجلس الشئون الاسلاميه بالذات ، أنهما عملان أنشأهما ورعاهما مركز الدوله الموصوف بالعلمانيه ، وربما يري البعض أن تطوير الأزهر استهدفت الحاقه بالدوله ، ونرد " بأن تطوير الازهر كان بالاساس توسيعا لنطاق وظيفته المجتمعيه ، وان قاده المؤسسه الدينيه الرائده علي عهد عبدالناصر لم يكونوا رجالا ضعافا ، فقد ظل الشيخ محمود شلتوت اماما للأزهر بين سنتي ١٩٥٥ -

١٩٦٥، والشيخ شلتوت هو أعظم مجدد ديني في تاريخ الازهر منذ رحيل الامام محمد عبده ، اما المجلس الاعلي للشئون الاسلاميه فقد احتل منصب سكرتاريته رجال من نوع الشيخ محمد الغزالي الفقيه المجدد وأحد قاده تنظيم الاخوان في السابق ، ثم ان السلطه في الاسلام سلطه مدنيه لا يصح ان تخلق في مواجهتها سلطه رجال دين ، وفتاوي رجال الازهر والشئون الاسلاميه - في أغلبها - مع التغيير الاجتماعي وضد الصهيونيه ، ولا يجوز عليها وصف فتاوي السلطان ، أو انها صدرت بأمر عبدالناصر مع مخالفتها لصحيح الدين !

بقيت نقطه مهمه لها صله بقضيه العلمانيه وبقضيه الناصريه أيضا ، انها تخص حق المواطنه والناصريه بانطلاقها من المبدأ القومي ، تؤكد المساواه التامه بين العرب جميعا مسلمين ومسيحيين وغيرهم في الحقوق والواجبات ، والفقه الاسلامي الصحيح المتفاعل مع المتغيرات يسند المساواه ، أما أغلب جماعات " الاسلام السياسي " تطلب فترفض المساواه وتطلب عقد الزمه ورفع الجزيه ، وتحول غير المسلمين الي مواطنين من الدرجه الثانيه أو ما هو أدني (١٠٨)

وقد كان من أول انجازات الناصريه ، انها الغت ازدواج التقاضي أمام المحاكم الشرعيه والمجالس المليه القبطيه ، ووحدت التقاضي أمام محاكم وطنيه ، وألغت بذلك أوقح مظاهر التدخل الأجنبي بحجة حفظ حقوق المسيحيين وأنهت تفرقه لا معني لها بين مسلمي مصر وأقباطها ، كما حافظت الناصريه علي تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينيه ووحدة الانتماء الوطني ، ولم تشهد المرحلة الناصريه أبدا ظاهرة الفتن الطائفيه ، رغم أن الكتب والمجلات الدينيه إسلاميه ومسيحيه صدرت بكثافه غير مسبوقه في الخمسينات والستينات ، والسبب باختصار- كما يقول المؤرخ د. يونان لبيب رزق - " ان الناصريه استطاعت بمهارة أن توظف الوجه المضيء والحقيقي للدين لخدمه مواطنيها بدلا من جعله أداه للارهاب والقهر والتسلط "(١٠٩)، وبلغت الوحده الوطنيه حدا ازعج المتربصين بها من القوي الاستعماريه وقد أصدر مؤلف أمريكي - سنه ١٩٦٣ - كتابا عن الاقباط اسماه (الاقليه الوحيده) ، وتعجب فيه من مسالمه الاقباط وتأييدهم لعبدالناصر " رغم ان القوميه العربيه التي يترنم بها نظام عبدالناصر هي صنو مرادف للاسلام ، ورغم ان الناصريه هي الاسلام بدون الاخوان المسلمين " .

وقضيه المساواه المواطنيه من عدمها ليست هينه ، انها تمس - مثلا - مسيحيين يبلغ عددهم نحو (١٠٪) من سكان الوطن العربي ، ثم انها تؤثر في القدره علي تمتين النسيج الاجتماعي في مواجهة الاختراقات الاستعماريه والتبشيريه، واختلاف الناصريه مع جماعات الاسلام السياسي بشأنها يقدم دليلا آخر علي الفارق الملموس بين معني التوفيق الفعال ومعني الموروث الجامد بإ سم الاسلام .

اما هل تتفق المساواه المطلوبه مع الاسلام ؟ فأظن أنها تتفق ، ليس بمنطق المصلحه الفقهي وقاعده لا ضرر ولا ضرار، ولكن ايضا لانها تتفق مع توجيه الشرع الحاكم في القرآن والسنه النبويه ، ولست افتي

بغير علم ، وانما اترك الأمر لاصحابه ، يقول الدكتور محمد سليم العوا : " ان القاعده العامه وضعها الرسول صلي الله عليه وسلم في صحيفه المدينه ، وهي ان لغير المسلمين نفس الحقوق وعليهم نفس واجبات المسلمين " ، اما " الجزيه" فقد فرضت كبدل لعدم مشاركة غير المسلمين في الدفاع عن دار الاسلام وان الصحابه والتابعين اسقطوها عمن شارك منهم في القتال ، اما بالنسبه للنص القرآني المقرر للجزيه " حتي يعطوا الجزيه عن يدوهم صاغرون " (سورة التوبه) ، هنا يضيف د. العوا : ان امر ذلك النص يشبه امر النص المعدد لمصارف الزكاه ، وقد أجمع الصحابه في عهد عمر علي اسقاط سهم المؤلفه قلوبهم رغم انه ورد بنص القرآن ، وقال الفقهاء انه رأي سديد " لان للحكم عله دار معها فحيث توجد يوجد الحكم وحيث تنتقي ينتقي الحكم " (١١٠)،وقد اختلفت الظروف وأصبح الجميع مسلمين وغير مسلمين يشاركون في واجب الجنديه ، ومن ثم فلا معني لفرض الجزيه ، وينقل المفكرو المستشار طارق البشري عن الشيخ عبدالمتعال الصعيدي قوله :" يقيني انه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي لانه لا يلزم ان يكون هناك خلاف بينهما ، والاسلام ينظر الي ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين علي أساس ان لهم مالنا وعليهم ما علينا ، وفي هذا الاساس تجتمع الحكومه الاسلاميه والحكومه القوميه ، وهذا هو طريق جمال الدين الافغاني ومحمد عبده " (١١١)، ويدعو البشري الي مراجعة الاجتهادات الفقهيه المتقادمه التي تمنع غير المسلمين عن تقلد وظائف الامامه (الرئاسه) أو القضاء أو امارة الجيش ، وحجته : ان شروط ممارسته تلك الوظائف تغيرت كثيرا في عصرنا ، وحدث تفتيت وتوزيع للسلطات وحلت الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات (١١٢)، وخاصة اذا ما تم الاخذ بالاساليب الديمقراطيه في بناء الدوله ، وعلي نحو يمكن من المساواه التامه بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين .

ساعتها ، تسقط دعوي العلمانيه ، فالاسلام الحق مع التمييز - لا الفصل - بين الدين والدوله ، والاسلام الحق اكبرضمانه لحقوق المساواه بين مواطنينا جميعا .

٣/٣ جانب آخر من الصوره ، انه قضيه " تطبيق الشريعه " ،وهنا تحتاج الناصريه الي نوع من " اعادة النظر".

لا أعني هنا قضية النظام الاسلامي ، فالكل يسلم بدور دنيوى للدين الاسلامي ، لكن التقديرات تختلف حول حدوده ، ثم ان الطبيعه الحاكمه للنظام الاسلامي من العموم بحيث تصلح لكل زمان ومكان، وطبيعي ان تختلف الصياغات النظاميه والآليات التطبيقيه حسب الانحيازات الايديولوجيه والفقهيه والاجتماعيه، لكن ما يبقي محصنا ضد الاختلاف هو " الجانب القانوني المجتمعي في الشريعه "، خاصه ما ورد بنص القرآن والسنه النبويه المتواتره قطعيه الدلاله .

وأظن ، ان الناصريه يجب ان تنحاز الي تطبيق " الشريعه القانونيه "ان جاز التعبير ، ليس فقط من

منطلق ديني اعتقادي ولا فقط من منطلقها التوفيقهي بين الموروث والعقل ، بل ايضا من منطلقها الاستقلالي والشعبي .

فالعوده لتطبيق " الشريعه القانونيه " جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربي ، فقد فرض علينا الاخذ بالتشريع الغربي مع الغزو الاستعماري ، وليس في الاخذ بشريعه الاسلام القانونيه ما يجرح مشاعر العرب غير المسلمين، او يخل بمبدأ المساواه ، وليس في الامر اكراه في فرض دين علي غير المتدينين به ، ولا اخلال بمبدأ حرية العقائد وهو مبدأ اسلامي مصون ، فالشريعه القانونيه ملك لأمتنا جميعها علي اختلاف الاديان ، والنظام القانوني المستمد من الشريعه يجسد عبقريه امتنا في القانون والعرب المسيحيون اولي بقانون الشافعي من " قانون نابليون غير الديني " ، انها صيغه الاسلام الحضاري التي يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معا ، يقول المطران اللبنلني جورج خضر " حضارة اوروبا هي حضاره الاورو بيين ، وانا لم اساهم فيها ، انا في افضل حال العروس ، ولكني لست اباها ، قد اتذوق اوروبا ولكني لا أكونها ، واذا استهلكت ما تنتج فهي لا تفتخر بذلك ، وقد أفتخر . انما هي تفخر بما تنتج ، وهذا ثمن اجتهادها هي ، غير اني علي هذه الارض ابن الحضارات التي توالت عليها منذ فجر التاريخ ، وورثتها جميعا الحضاره العربيه الاسلاميه ، وأنا في قلب هذه الحضاره منذ بزوغها ورافقتها وفي القرون الاخيره علمتها "(١١٣) ، ولو كان لدي المسيحيه شريعه قانونيه تقابل شريعه الاسلام لجاز الاعتراض دفاعا عن مبدأ المساواه ، لكن الحقيقه انه لا يوجد شيء من ذلك ، فالمسيح - كما يقول الأب القبطي متي المسكين - لم يهتم ابدا بتشريع قوانين مدنيه ولم يجمع قط ، ولم يختلط ابدا ، بين مملكه الله ومملكه هذا الدهر ، وقد رفض ملك الارض ، وان محاولة الكنيسه الاهتمام بالامور الزمنيه باسم المسيح هو بمثابه تنصيب المسيح ملكا علي الارض " (١١٤)

والعوده لتطبيق الشريعه القانونيه مطلب شعبي جهير ، ويؤيدها المسلمون وقطاعات متزايده من المسيحيين ، والدراسات الاستطلاعيه القليله التي أجريت تظهر تلك الحقيقه ، وقد اجري (المركز القومي للبحوث الاجتماعيه والجنائيه بالقاهره) سنه ١٩٨٢ استطلاعا للرأي العام حول " تطبيق احكام الشريعه الاسلاميه علي جرائم الحدود" ، واختار القائمون بالاستطلاع عينه من الجمهور العام بلغ عددها ٣٤٢٧ شخصا منهم ٣ر٩٣٪ مسلمين و ٧ر٦٪ من المسيحيين ، وتلك نسبه مقاربه للتوزع السكاني حسب الديانه بأرقام تعداد ١٩٧٦ ، وكانت النتائج كالتالي : بلغت نسبه الموافقه بدرجاتها المختلفه (موافق جدا - موافق بدرجة فوق المتوسط - موافق بدرجة متوسط) ٢ر٩٦٪ من العينه الكليه ، وفي عينه المسلمين علي حده بلغت نسبه الموافقين ٩٨٪ في مقابل ٣ر١ معارضون و٧ر٪ محايدون ، بينما وافق ٦٣٪ من عينه المسيحيين وعارض ٣١٪ ووقف ٦٪ علي الحياد ، وكانت الغالبيه مع التطبيق التدريجي لاحكام الشريعه ، فقد وقف مع التدرج - لا التطبيق الفوري - من المسلمين ٦٩٪والمسيحيين ٦٨٪ أكثر من ذلك يظهر الاستطلاع - وهو ما يجب ان يستثير اهتمام الناصريين بالذات - ان ٩٠٪ من القوي العامله يؤيدون بشده تطبيق احكام الشريعه وان ٨٣٪ من الكتابيين والطلاب يؤيدون بشده ، وتنخفض النسبه قليلا لدي الإد اريين والمهنيين .(١١٥)

إذ ن ، فتأييد تطبيق " الشريعه القانونيه " واجب علي الناصريين ، واجب من منطلق ديني وحضاري ، وواجب من منطلق إ ستقلالي ، وواجب من منطلق شعبي ، وواجب بالجمله اتساقا مع صيغة التوفيق الفعال المميزه لتاريخ وحركة مستقبل الناصريه

لكن التساؤل يبقي عن مدلول هذه الشريعه القانونيه ومزاياها وحدود تناقضها مع الوضع القانوني القائم ؟

ولابد – أولا – من التمييز بين " المقدس " و" الوضعي " ، أو بين " الشريعه "و" الفقه" بمعني آخر ، فالشريعه – كما يقول د. محمد عماره – " دين وليست دنيا ، ثوابت وليست متغيرات ومصدرها الوحي لا الرأي والاجتهاد ، والفقه الاسلامي في المعاملات هو ما نعنيه الان عندما نتحدث عن القوانين الاسلاميه وموضوع الفقه الاسلامي متميز تماما في الطبيعه والمجال عن الشريعه الاسلاميه ، وعلي حين رأينا علماء الاسلام ينبهون علي ان الشريعه وضع الهي وجدناهم ينبهون علي ان الفقه ليس كذلك ، اذ هو كما يقول الجرجاني علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج الي النظر والتأمل -(١١٦)

ومن ثم لا يجب أن يخلط معني الشريعه مع معني الفقه الوضعي العقلي غير الملزم دينيا ، وتلك التفرقه واجبه حتي لا تختلط الاوراق، واصول الشريعه هي : القرآن والسنه والاجماع والقياس ، والامام ابوحامد الغزالي يستبدل العقل بالقياس في جعله من اصول الشريعه ، فالقياس هو نوع من الاجتهاد ، والاجماع هو الاخر ليس بمنأي عن سلطان الاجتهاد ، والسبب: ان الاجماع الثابت يستلزم الاجماع النطقي بين الفقهاء لا الاجماع السكوتي المختلف فيه وهذا الاجماع الثابت لا يشمل سوي مسائل محصوره من الفقه لا يمنع استمرار ثباتها قدرة الشريعه علي التطور مع اختلافات الزمان والمكان والظروف والاجماع ينسخ مع تبدل المصلحه ، ولا يبقي ثابتا سوي النص القرآني قطعي الدلاله والسنه المتواتره قطعيه الورود قطعيه الدلاله ، وتلك الاخيره لا تشمل سوي عدد محدود من الاحاديث النبويه (١١٧)

وفي مجمل النص القرآني ، فان مائتي آيه فقط تتضمن احكاما تشريعيه ، والمقصود هنا ليس احكام العبادات بل احكام المعاملات ، ومنها احكام الاحوال الشخصيه كشئون الزواج والطلاق والمواريث والوصيه، ومنها احكام الجنايات والحدود وهي اربعه : حد السرقه (وهو قطع اليد)، ،حد القذف (وهو الجلد ثمانين جلده)، وحد الزنا (وهو الجلد مائة جلده)، وحد الحرابه (وهو القتل والصلب او النفي من الارض) ، وأضيف لها حدان : هما حد الرده وقد ورد في حديث متواتر للرسول ، وعقوبه شارب الخمر وهي " تعزيزيه " استخرجها الامام علي بن ابي طالب قياسا علي حد القذف ، اما في المسائل المدنيه فلم يتضمن القرآن سوي آيه واحده هي " وأحل الله البيع وحرم الربا " سوره البقره : ٢٧٥) ، وهي التي يدور بشأنها جدال فقهي شديد حول فوائد البنوك في عصرنا ، وثمه نصوص قرآنيه أخري ذات طابع تشريعي مثل الآيه " يأأيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتل " (سوره البقره :١٧٨)(١١٨)

واحكام الحدود في الشريعه تثير الجدل ، فتطبيقها ملزم بالنص القرآني ، لكن الممارسه والاجتهادات الفقهيه وضعت شروطا لتطبيقها ، فحد السرقه - مثلا لا يطبق الا اذا اخذ المسروق من حرز او ان يكون المسروق مالا متقوما والا تكون للسارق حاجه اليه، والا تكون فيه " شبهة ملك" اي انه لاحد علي من يسرق من اموال الدوله - مثلا - لان له فيها شبهة ملك ، وإتفق جمهرة الفقهاء القدامي علي أن حد السرقة لا يطبق في الخطف والنهب والإختلاس ، وفيما يتعلق بالزنا فقد إشترط الفقهاء لأثبات الجريمه شهاده أربع شهود عدول يرون الفعل رأي العين من أوله إلي منتهاه، وبحيث لا يمر الخيط بين الرجل والمرأة ، وتلك شروط يستحيل توفرها في أغلب حالات الزنا (١١٩) .

ومع الإتفاق علي مبدأ تطبيق « الشريعه القانونيه » فلا بد من مراعاة آربعه إعتبارات :

أولها : إن الأصل هو التسليم بالنص القطعي مع الإيمان بالعقل والتطور ، وقد تطورت الحياة الإجتماعية للمسلمين وغيرهم كثيرا منذ تم إغلاق باب الإجتهاد قبل عشرة قرون ، وجدت جرائم بلا حصر ، ولم تتطرق إليها بالطبيعة كتب الفقه المتداولة ومذاهبه الكبري ، وثمة قاعدة في النظام العقابي للإسلام هي قاعدة (التعزيز) تتيح لولاة الأمور تأثيم أي فعل يرون فيه إخلالا بالأمن وتقرير عقوباته الملائمة ، الصحيحة ، وفتح الباب لإختلاقات جعلت الجمود النصي والمذهبية الضيقة يطغيان علي ما عدا هما ، ومن ثم وجب فتح باب الإجتهاد من جديد ، وقد وضع القدماء شروطا للمجتهد : أولهما : العلم بقواعد اللغة العربية ، وثانيها : العلم بأسباب النزول حتي يمكن للمجتهد تميز وفهم الأصول ونحسب أنه لابد من إضافة شرط ثالث هو الوعي بمصالح الأمة والإنتساب إلي أغلبية الشعب ، فحيث توجد المصلحة العامة فثم شرع الله ، وبديهي أن المجتهدين الجدد - من القضاة وعلماء الدين - لن يكونواْ أصحاب مذاهب فقهية جديدة ، بل هم خبراء يدور عملهم في نطاق السلطة المدنية التي هي الأصل في الإسلام .. شرط تمتعها بالتأييد الشعبي .

ثانيها : أن تطبيق الشريعة القانونية لن ينسخ علي الفور نظامنا القانوني القائم ، فلا بد من التدرج من جهة ، ولا بد من إعداد أجيال متمرسة بالتفقه في الشريعة ، ولا بد من الوعي بالتحول الذي جري لأنساق من البناء القانوني الغربي في بلادنا ، فقد تطورت في مصر مدرسة فقه قانوني علي مد ا ر قرن ويزيد منذ فرض << كود نابليون >> سنة ١٨٨٣ ، ودخلت كثير من قواعد الفقه الإسلامي في بنائنا القانوني العام ، فهناك التشريع المدني الذي صدر عام ١٩٤٨ وإستغرق إعداده أكثر من عشرين سنة ، وتضمنت مذكرته الإيضاحية << تأصيلا لكثير من القواعد في فقه الشريعة الإسلامية>>، ثم أن جميع الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية بقيت مأخوذة نصا من القرأن الكريم والسنة النبوية والمبادىء المشتركة بين مذا هب الفقه الأربعة ، ومعني ذلك كله : أن نقطة البداية هي تنقية القوانين القائمة مما يخالف الشريعة ، وأحسب أن تلك ا لنقطة صار مسلما بها لدي أغلب إتجاهات النخبة وأغلب الجمهور .

ثالثها : أن الميزة الكبري لقضية العودة إلي الشريعة ، فوق الإتساق مع ديننا الخالق لوجودنا القومي العربي والمميز لخصائصنا الحضارية ، أن قوانين الشرع الإسلامي تتناقض في جوهر نظريتها الحاكمة مع قانون نابليون الذي فرض علينا تطبيقه ، فقانون نابليون يعرف الحق إقرارا به (الحق في الحرية ، الحق في المساواه ، الحق في التملك << إلخ) ، وسواء توفر لصاحبه - كما يقول د . عصمت سيف الدولة - مضمون الحق فعليا أم لا ، أما الشرع الإسلامي فلا يعرف الحق إلا علي مضمون عيني يمارسه صاحبه فعليا ، وقانون نابليون يطلق تملك الأرض بدون حدود والشرع الإسلامي يقصر ملكية الأرض علي الإنتفاع دون الرقبة ، وقانون نابليون يطلق حرية إستخدام الحقوق بدون قيود ولو أتلفها الإستعمال ، أما في الشرع الإسلامي فإستخدام الحقوق ليس مطلقا وتقيده مصالح المجتمع ، وقانون نابليون يحمل مرتكب الفعل الضار الفاعل المباشر وحده مسئوليته تعويض المضرور ، أما الشرع الإسلامي فيحمل الفاعل غير المباشر وحده مسئوليته تعويض المضرور ، أما الشرع الإسلامي فيحمل الفاعل المباشر (المتسبب في الضرر) مسئولية التعويض مع الفاعل المباشر وفي بعض الحالات دونه ، وقانون نابليون لا يحمي المغفلين ، أما الشرع الإسلامي فيحمي ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس ، وقانون نابليون يجيز الربا والإسلام يحرمه.(١٢٠)

رابعها : أن الشريعة القانونية لا تؤتي ثمارها المرجوه لو طبقت في عزله عن كافة جوانب البناء السياسي والإقتصادي والإجتماعي . ، إنها بذلك تفقد شروط تطبيقها من الأصل ، وقد أوقف سيدنا عمر- مثلا - تنفيذ حد السرقة في عام الرمادة ، وإتفق بذلك مع صحيح الإسلام والسرقة من مال الدولة مثلا توجب تطبيق الحد وربما التزيد فيه أكثر من سرقة الأفراد وتوفير كامل حقوق الإنسان يتيح أفضل مناخ لتطبيق الشريعة ، والعدل في التوزيع وتوفير حد الكفاية الإنتاجية لكل مواطن يحاصر الجريمة في منابعها ، وكل ذلك لا يتحقق بغير مناخ نهضة شامل تزيح السراب الثقافي ، وتكشف كما يقول د. أنور عبد الملك - ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب والزاعم أنه لا جودة إلا في الغرب ، ولا تطور إلا بالسير في دروب الغرب ، إنهم في الواقع عملاء حضاريون للغرب >> أعود وأكرر : تطبيق << الشريعة القانونية >> يضيف إلي المبدأ الناصري ، ويثبت إمكاناته الأفضل في <<التوفيق الفعال>> ، إنه عنوان علي أصالة إستقلالية الناصرية ، وحسها << الشعبي >>.. وتقدميتها أيضا .

٤- الإشتراكية مع الله

١/٤ كـــان الشهيد آيـة الله طالقاني - أحد زعماء ثورة الخميني الإيرانية - يرفع شـــعار << الإشتراكية مع الله >> ، وكان عبد الناصر يرفع شعار << العدل شريعة الله >> .

وقد وصف طالقاني - وهو مرجع ديني شيعي - بأنه ناصري ، ولم يكن في الوصف مبالغة أو تحريف للكلم عن مواضعه .

والغريب ، أن جماعات الموروث الجامد . تدمغ إشتراكية عبد الناصر بالكفر وتتهمها بالماركسية أو الشيوعية . فهل هذا صحيح ؟

أظن أنه ينبغي أولا - أن تعرف معني إشتراكية عبد الناصر ، وأن نرصد بعض ملامحها الأساسية:كان عبد الناصر يعلن دائما خلافاته مع الماركسية وتطبيقاتها ، إختلف مع ماديتها الجدلية بإيمانه بالتوحيد الديني وإيمانه بمحوريه الدور الإنساني في التطور ، . وإختلف مع المادية التاريخية في إيمانه بالتميز القومي الحضاري وعدم إعتبار الصراع الطبقي قوة دافعة وحيدة للتاريخ ولم يسلم بالتقسيم الخماسي ذي المنشأ الأوربي لتطور التاريخ البشري (المشاعية البدائية - العبودية - الإقطاع - الرأسمالية - الشيوعية بعد مرحلة إنتقال إشتراكي) ولم يؤمن عبد الناصر أبدا بيوتوبيا المجتمع الشيوعي ، وأكد أن ما يعد الإشتراكية << هو المزيد من الإشتراكية >>لا الشيوعية ، وإختلف مع تطبيقات النظام الإشتراكي المشتق تاريخيا من الماركسية في : رفضه لديكتاتورية الطبقة العاملة ، أو أن يكون مجرد وجود ملكيات خاصة نافيا للإشتراكية وأكد بالمقابل علي مفهوم الشعب العامل ، ووجود ملكيات خاصة صغيرة في ظل النظام الإشتراكي وفي مجال الزراعة بالذات .

ولم تعن خلافات عبد الناصر مع الماركسية ، أنه أنكر وحدة الخصائص الجوهرية للإشتراكية كنظام إقتصادي حديث ، أو أنكر ضرورة التخطيط للمركزي الشامل والملكية الإجتماعية لأدوات الإنتاج ، بالعكس كان دائما يؤكدوحدة الإشتراكية ، ويؤكد وحدة القيمة الأساسية التي تصدر عنها وهي << منع إستغلال الإنسان للإنسان وتصفية الفوارق بين الطبقات >> (١٢١)، وإعتبر ذلك كله مشتركا إنسانيا عاما ، وإن إختلفت التطبيقات والخصائص القومية والدينية .

ولم تكن إشتراكية عبد الناصر نوعا من الإنتقاء الإختياري ، بل كانت حلا حتميا <<لمشكلة التخلف الإقتصادي والإجتماعي وصولا ثوريا إلي التقدم ، حتمية فرضها الواقع ، وفرضتها آمال الجماهير ، وفرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم >> وليس مطروحا أمام البلدان المتخلفة ونحن منها إمكانية النمو بالطريق الرأسمالي سوي بإرتباط بالإحتكارات العالمية التي تجر الوطن الي حظيرة التبعية (١٢٢) ومن ثم تطابق مفهوم التنمية المستقلة وقض روابط التبعية مع مفهوم إشتراكية عبد الناصر .

وإشتراكية عبد الناصر تؤكد علي قيادة القطاع العام القوي والقادر والمملوك للشعب لعملية التنمية المستقلة ، وعلي وجود قطاع خاص يخضع لدواعي وإشتراطات خطة تنمية شاملة تصوغها إرادة وطنية تهيمن علي مراكز القرار السياسي والإقتصادي ، فالتخطيط الكفء وهو الطريقة الوحيدة التي تضمن إستخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وإنسانية ، لكي تحقق

الخير العام لجموع الشعب >> ، ولا تخطيط فعال << بدون سيطرة الشعب علي كل أدوات الإنتاج وتوجيه فائضتها طبقا لخطة محددة >> (١٢٣)

والتأميم في إشتراكية عبد الناصر ، ليس مجرد عقوبة تحل برأس المال حين ينحرف ، إنه الوسيلة المثلي للسيطرة وإقامة الملكية الإجتماعية لهياكل ومفاتيح الإنتاج الرئيسية ، وبخاصة في قطاعات الصناعة والتجارة والمال ، أما الحل الإشتراكي لمشكلة الزراعة فيعتمد علي أساسين << زيادة عدد ملاك الأرض الزراعية وإتاحة حق ملكية الأرض لملايين الفلاحين ، ثم تدعيم ملكية الأرض بالتعاون وتحويل إقتصاد الملكيات الصغيرة من إقتصاد ضعيف إلي إقتصاد قوي بالتوسع المستمر في التعاون والتجميع الزراعي >> (١٢٤)

وإشتراكية عبد الناصر ليست نوعا من الإصلاح الإجتماعي أو الحلول الوسط << إنها القضاء علي الإقطاع كلية وإستغلال رأس المال الكلية وتصفية الفوارق الطبقية >> ، وهي إشتراكية علمية ليس فقط لأنها تقوم علي العلم والتخطيط ، ولكن أيضا لأنها تقوم علي الوعي بالتناقضات الرئيسية التي لا حل لها إلا بالتصادم مع الرجعية ، وبالتناقضات الثانوية في إطار قوي الشعب العامله التي تحل ديمقراطيا في إطار من الوحدة الوطنية >> (١٢٥)

وإشتراكية عبد الناصر تؤكد علي قيمة العمل باعتباره محددا للقيمة الإنسانية وللمكانة الإجتماعية والعائد الإقتصادي وفقا لمبدأ << لكل بحسب عمله ، وعلينا أن نقضي علي أية إمتيازات تتجاوز حق العمل وقيمته في خدمة المجتمع دون أي إعتبار آخر ، و << المساواه في الإشتراكية هي مساواهة في الفرصة المتكافئة بعد تصفية الإمتيازات الطبقية ، وبعد الفرصه المتكافئة لكل مواطن ، فإن كل مواطن هو الذي يحدد بنفسيه وقدراته الذاتية دوره في المجتمع ، ومقدار ما يحصل عليه من هذا المجتمع >> ولا يعني التركيز علي قيمة العمل نفي حق الإرث ، فالإرث << شرع سماوي وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها ، لكننا نريد أن يصبح الإرث في الكفاية وليس في الحاجة >> (١٢٧)

وإشتراكية عبد الناصر - أخيرا - لا تتحقق إلا بنقل السلطة إلي تحالف الشعب العامل ، فالسلطة السياسية هي أداة الشعب في إحداث التغيير الإجتماعي ،(١٢٨)والإرتباط عضوي بين الديمقراطية والإشتراكية << حتي ليصدق القول بأن الإشتراكية هي ديمقراطية الإقتصاد ، وأن الديمقراطية هي إشتراكية السياسة >> (١٢٩) << وديمقراطية الإشتراكية هي ديمقراطية الشعب العامل الذي له الحق فيناتج عمله وله الحق في بلده >> (١٣٠)

تلك بعض ملامح إشتراكية عبد الناصر ، وهي تقوم في بساطة علي الكفاية في الإنتاج والعدالة في التوزيع ، توسيع قاعدة الثروة الوطنية ثم نصيب عادل من الثروه الوطنية لكل بحسب عمله .ولا تناقض

بينها أبدا وبين الإسلام بالعكس ثمة إتساق كامل ، إنها إجتهاد وطني إستقلالي متفاعل مع العصر ومتصل في روحه بأنبل مراحل التاريخ الإسلامي ، والإسلام ليس ضد التأميم وثمة حديث نبوي مشهور << الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلاء والنار >> وفي قول آخر << يضاف الملح >> ، وقد كانت تلك هي المقومات الأساسية وأدوات الإنتاج الرئيسة في مجتمع النبوة وحجزت جميعها عن ملكية الأفراد ، والملكية في الإسلام حق لله والإنسان مجرد مستخلف فيها ونزعها مشروع إذا تخلقت عن أداء وظيفتها الإجتماعية ، والإسلام ينهي عن إكتناز الأموال ويبشر المكتنزين بعذاب أليم ، والإسلام يحرم الربا والإستغلال الذي يصنع الرأسمالية ، والعمل قيمة مقدسة في الإسلام وحق وواجب ، والإسلام لا يعترف بثروة إلا أن يكون مصدرها عملا أو ميراثا ، والله مع الشعب الكادح ، كان المفكر الإسلامي علي شريعتي يقول دائما : إن كل نص قرآني به لفظة << الله >> يقصد بها << الشعب >> فالله مع الشعب دائما وضد ثالوث الإستبداد والإستغلال والكهانة (١٣١)

لا نقول أن إشتراكية الناصرية هي الإسلام ، وليس في الإسلام صيغ نظامية تطبيقية . تقعد بنصوصه المقدسة عن مقتضي الصلاح لكل زمان ومكان ، إنها نتاج عقلي وضعي إجتهادي يوافق قيم وضوابط الشرع الإسلامي والدليل : أن كل إجتهاد صادق ، مبرأ من شوائب الظلم والهوي الطبقي، وحتي ولو أتي من جماعات الإسلام السياسي المعادية للناصرية ، دار حول النتيجة نفسها .. وإن بصورة مبهمة .

سيد قطب – قبل نكسته الفكرية في الستينات – قال بعداء الإسلام للرأسمالية ، ويوسف القرضاوي – في أواخر الثمانينات – قال بعداء الإسلام للظلم الإجتماعي ، فماذا قال قطب والقرضاوي وهما ألمع رموز الإخوان بعد ظاهرة حسن البنا ؟

قال قطب في كتابه (العدالة الإجتماعية في الإسلام) : أن خلاف الإسلام مع الشيوعية ، هو أنه يمدها بالقيم الروحية الغائبة عنها (أو لم تقل الناصرية ذلك !) وإعتبر أن الإسلام دين العدل الإجتماعي والمساواة البشرية الكامله ، وقال أن الزكاة وحدها ليست كافية لتحقيق العدل ، وأن المجتمع لابد أن يسيطر بالملكية العامة علي المياه والكلأ والطعام والوقود وليس للأفراد الحق في إمتلاكها ، وأكد علي أن الملكية الخاصة حق للمجتمع ، وأن صاحبها مجرد << خولي >> يديرها نيابة عن الأخرين ، وأضاف :أن حق الملكية في الإسلام مرتبط بالمصلحة العامة للمجتمع ، وأن الإنحراف عن المصلحة يوجب التأميم ، إنه رأي يشبه رأي قائد إخواني سوري هو مصطفي السباعي ، وقد أصدر السباعي في الستينات كتابه المسمي (إشتراكية الإسلام) ، وأكد فيه : حق الدولة في التأميم بعد أخذ رأي الخبراء الإقتصاديين

قال سيد قطب ما قاله قبل الثورة ، وقال مصطفي السباعي ما قاله وقت أن بدأ عبد الناصر تجربة التحول الإشتراكي ، أما الشيخ يوسف القرضاوي فتحدث بعد ١٧ عاما من رحيل عبد الناصر ، قال القرضاوي : أن الإسلام مع تقريب الفوارق بين الطبقات ، وأن الإسلام مع توزيع الثروة وفق قاعدة الفرد وبلاؤه ، وأن الإسلام مع تنمية الثروة الجماعية ومنع تملك الأشياء الضرورية للمجتمع ملكيه خاصة ، وأن الإسلام مع تحريم الربا والإحتكار <<وهما الساقان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية الجشعة >> (١٣٣) وأن الإسلام مع إعتبار العمل حقا وواجباً ، وبالطبع لم يقل القرضاوي : أن الإسلام مع إشتراكية الناصرية ، رغم أنه . أي الشيخ القرضاوي - قال ببعض مبادئها ونصوصها :

إذن فالأمر ليس خلافا في الإسلام ، إنه داء التعصب ومواريث الدم السياسي ، ثم أن تلك النصوص بقيت مجرد ملاحظات متفرقة ، ولم تنتظم في رؤية إقتصادية متكاملة تدفع عن << الإسلاميين >> تهمة ممالأة الرأسمالية ، وبقيت مجرد أقوال كذبتها أفعال الماضي والحاضر ، ولا تصادر علي المستقبل .

وفيما يخص المستقبل ، ثمة دراسة مثيرة كتبها الأمريكي << مالكولم كير >> حول سيناريوهات مستقبل مصر ، وتصور ثلاثة سيناريوهات : أن يستمر النظام الساداتي القائم أو أن يصعد السيناريو الإسلامي أو السيناريو الناصري ، يقول كير أنه لو وصل الناصريون إلي السلطة << فسوف يغيرون السياسة الإقتصادية تغييرا شاملا ، وسوف يعيدون السيطرة للقطاع العام ، ويعطون الأولوية لتتخطيط مركزي يديره الخبراء ، ويستكملون تجربة التحول الإشتراكي ، ويضعون خططا صناعية طموحة مماثلة لخطط الستينات العملاقة >> ، هذا ما سيفعله الناصريون فماذا عن الإسلاميين ؟ يتوقع <<كير >> أن يصل الإسلاميون الراد يكاليون - لا جماعة الإخوان - إلي السلطة، ويتصور : " أنهم سوف يقرون الإستغناء عن الإستيراد ويركزون علي تنمية الزراعة وصناعة القطن ويعتمدون تكنولوجيا تكثيف العمالة والتقشف والمساواتية واللامركزية علي نحو ما فعل ماوتس تونج في الصين >> ويضيف كير : << أن الطريق مسدودة أمام نموذج بتلك الخصائص >> ، والسبب << أنه لا يناسب مصر كبلد ذات دور خارج حدودها ، وأن النظام الإسلامي الراديكالي سيضطر لتغيير هويته ويتحول من داخله إلي نظام ناصري ، وسوف يغريه الإستثمار في المشروعات الصناعية الضخمة والتوسع في النواحي العسكرية>>(١٣٤)

وربما بدت بعض توقعات كير مستبعدة ، لكن مغزاها يبقي مهما ، إنها تثبت إمكانية تحول <<إسلاميين >> إلي إشتراكية الناصرية ، هذا لو صدقت نواياهم في التغيير . شيئ من ذلك ، يرد في دراسة إستطلاعية فريدة في بابها ، أجريت الدراسة علي عينة من ٣٤ إسلاميا في السجون (٥) منهم ينتمون لجماعة التكفير والهجرة ،(٩) ينتمون لجماعة الفنية العسكرية ، ودارت أسئلة الإستطلاع حول برنامج ما أسمي - بالإرهابيين المسلمين >> وكانت الإجابات في الجانب الإقتصادي ملفتة ، << فهم مع تنمية معتمدة علي الذات ، ومع بناء صناعات أساسية ، ومع عدم السماح للأفراد بالإحتكار أو السيطرة علي الأنشطة الإقتصادية الأساسية ، ومع حق الحكومة الإسلامية في تأميم الممتلكات الخاصة

متي تطلبت الحاجة ، ومع تقديم مصلحة الجماعة علي مصالح الأفراد تأكيدا لجماعية الإسلام ، وهم يعتبرون تجربة ماوتس تونج في الصين تطبيقا للإسلام أكثر منها تطبيق للماركسية >> ، ويعلق محرر الإستطلاع قائلا : إنها مجموعة مباديء تشبه إشتراكية الرئيس عبد الناصر [١٣٥]

وفي تراث الممارسة والفقه الإسلاميين ، ما يدعم التوجه الإشتراكي عموما ، فبعد الفتوحات الإسلامية الكبري ، رفض عمر بن الخطاب تقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين المسلمين ، ووضع قاعدة الملكية العامة للأراضي الخراجية ، والإراضي الخراجية - كما يقول الماوردي صاحب << الأحكام السلطانية - << هي كل أرض عامرة بشريا حال الفتح أو كل أرض موات تم إحياؤها بماء الخراج >> ويقصد بماء الخراج : ماء الأنهار المفتوحة كدجلة والفرات والنيل ، ويقول الإمام مالك : << لا تقسم أراضي الخراج ، وتكون وقفا يصرف خراجها -أي ناتجها- في مصالح المسلمين >> ، وتعارف الفقهاء المسلمون علي أن أراضي الخراج لا يجوز وتوريثها أو بيعها من قبل العاملين عليها لأنها ليست ملكا لهم إنها ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم [١٣٦]، ولم يعرف تاريخ العرب المسلمين - قبل الغزوة الإستعمارية الحديثة - تلك الملكية الفردية المطلقة والمقدسة ، بل قامت أنماط الملكية علي أساس التصرف والإستخلاف دون حق البيع أو التوريث أو التدمير التي نص عليها قانون الرومان ، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الإجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية) وملكية المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين ، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة التسيير الذاتي) من قبل أهل الحل والعقد في المستويات المختلفة ، ولم يسمح لأحد أن يدعي أنه يملك الأرض ، وأن الآخرين عبيد أو أقنان لديه ، ولا يجوز أن ينظر إلي تلك الأنماط من الملكية والإنتاج علي أنها محصورة بما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسيين وهي لا تعوق الإنتقال إلي مراحل إقتصادية أرقي من الزراعة الآلية والتصنيع مع الحفاظ علي طابعها الجماعي.

إذن ، فإشتراكية عبد الناصر ليست نبتا غريبا مقطوع الصلة لا عن الشرع الإسلامي ولا عن التاريخ الإسلامي ، بل هي خرجت علي أنماط (الإقطاع) (والرأسمالية) المفروضة علينا فرضا وإنطلقت من خصائص واقعنا الموصول بالإسلام مع الإنفتاح علي تجارب الآخرين دون النقل الآلي عنهم ، إنها مرة أخري : صيغة << التوفيق الفعال >> التي إمتازت بها الناصرية .

٢/٤ وقضية الوحدة العربية مكون جوهري للناصرية وهي تقوم علي أساس من الوجود القومي التام للأمة العربية ونظريات الوجود القومي متعدده ، وفرضتها ظروف تاريخية بعينها كانت منطقتي <<الإلزاس واللورين >> موضع نزاع طويل بين الفرنسيين والألمانيين، وترتب عليها ظهور نظرية ألمانية - نظرية فيخته - تركز علي وحدة اللغة لأن أهل الإلزاس واللورين كانوا يتكلمون الألمانية،

أما النظرية الفرنسية - نظرية رينان - فتركز علي إرادة العيش المشترك التي تحمل أهل الإلزاس واللورين علي البقاء جزءا من فرنسا ، أما المدرسة الماركسية في القومية فقد صاغها ستالين، كانت الماركسية تري في القومية وجودا طارئا ومشروطا بالتحول الإقتصادي - الطبقي إلي الرأسمالية وتوحيد السوق القومي، ومن ثم أضاف ستالين شرط الحياة الإقتصادية المشتركة إلي عناصر وحدة اللغة والتاريخ والثقافة ، ولم يكن ستالين بذلك يراعي إعتبار كونه ماركسيا يؤمن بالفاعلية الإقتصادية وحدها ، بل كان يبرر ضم والحاق أمم أخري تحت التكوين إلي روسيا بأمل أن تصهر الجميع وحدة الحياة الإقتصادية وتغير روابط اللغة والتاريخ والثقافة ، ويركز أبو القومية العربية الحديثة << ساطع الحصري >> علي عنصري وحدة اللغة والتاريخ ، وثمة نظريات قومية أخري تركز علي وحدة الأرض ، وطبقا لأي من تلك النظريات أولها مجتمعة ، فإن العرب يشكلون قومية واحدة وأمة تامة التكوين.

إذن فوجود الأمة العربية حقيقة علمية ، لا يعوزها البرهان أو الإثبات إنها وجود مصدق لمجمل المفاهيم القومية ، وهو ما دفع عبد الناصر إلي التركيز بالذات علي تلك المكونات الحية الدافعة لتوحيد وخلق سلطة سياسية موحدة في الوطن العربي ، ركز عبد الناصر علي وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الألم ووحدة الأمل ، وحدة التاريخ تربط الماضي بالمستقبل ، ووحدة اللغة تصنع وحدة الثقافة والعقلية الجماعية ، ووحدة الألم والأمل تشكل وحدة الأساس النفسي الإجتماعي ، وتشكل وحدة المقاومة المشتركة لمشاريع الهيمنة والعدوان الخارجي ، ووحدة الأمة العربية - في الخطاب والممارسة الناصرية - ليست مجرد إستعاده لأوضاع كانت عليها قبل قدوم الغزو الإستعماري ، إنها حركة تغيير سياسي وإجتماعي شامل ، إنها ثورة تبلغ هدفها التوحيدي << بالتحرير السياسي للوطن العربي من المستعمر الأجنبي ، وتحرير المواطن من سلطة المستبدين الإقلميين أعوان الإستعمار ، وتحرير الثروات القومية وتصفيةالإستغلال بالتنمية المستقلة والتحول الإشتراكي ، والوحدة - لدي عبد الناصر - ليست هدفا محايدا تجتمع عليه المتناقضات في حركة الصراع الإجتماعي ، إنها هدف قوي الشعب العربي العامل تسعي إليه بوحدة نضالها وحركتها ووحدة طليعتها الثورية ، ومصر - في التفكير الناصري - هي الدولة النواة ، ونقطة الإرتكازفي حركة التوحيد العربي . (١٣٨)

ولا مسوغ لإصطناع تناقض مع القومية بإسم الإسلام .

لا مجال لإصطناع التناقض ، والقرآن الكريم لا يسند دعاة اللتناقض ، فالقرآن لم يحصر مفهوم الأمة في نطاق العقائد الدينية فقط ، والأمة في القرآن << هي كل جماعة يجمعهم أمر واحد : دين واحد أو مكان واحد أو لغة واحدة أو زمان واحد >> ، وليس يلزم في الأمة قرآنيا أن تكون جماعة بشرية فقد تكون من الطير أو من الحيوان (١٣٩)، والأمة في اللغة مصطلح تفرع عن المادة اللغوية << أم >> وهي كل شيء يضم إليه ما سواه ، جاء في القرآن الكريم << وما من دابة في الأرض ولا طائر

يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم(سورة الأنعام : ٣٨) ، وجاء في القرأن : << قيل يانوح إهبط بسلام مناوبركات عليك وعلي أمكم من معك >> (سورة هود : ٤٨) ، وهنا الأمم بمعني الجماعات المتميزة من الطيور أو الحيوانات التي إصطحبها نوح في سفينة النجاة ، والأمم في القرأن تتعدد في الزمان والمكان ، يقول سبحانه : << ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة << (النمل : ٩٣) ، ويقول << ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة >> (الشوري : ٨) ، و يقول << وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون << (يونس : ١٩)) وقد وردت كلمة أمة في أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم ، وحملت دلالة التميز مع إختلاف مضامين التميز، ولم ترد بمعني التمييز في العقيدة - علي نحو قطعي - سوي في آيتين متجاورتين ، قال تعالي : << إنا وجدنا آباءنا علي أمة وإنا علي آثارهم مهتدون (سورة الزخرف : ٢٢) ، وقال تعالي : << إنا وجدنا أباءنا علي أمة وإنا علي آثارهم مقتدون >> (سورة الزخرف : ٢٣) (١٤٠)

ومعني هذا ، أن المسلمين - قرآنيا - أمة بمعني العقيدة ، وأن العرب أمة بمعني تميز خصائصهم التي تجعل منهم قومية واحدة ، والقومية في اللغة مشتقة من الفعل الثلاثي (قام) والفعل الرباعي (أقام) بمعني الثبات والإستقرارفي المكان ، والقوم في القرآن لا يربطهم المكان فقط بل اللغة واللسان يقول الله تعالي : << وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم >> ، أي بلغة قومه ، ويقول <<فإنما يسرناه بلسانك >> ، ويقول << وهذا كتاب مصدق لساناعربيا >> ، إذن فالوجود فوق أرض واحدة ووحدة اللغة التي هي الوعاء الثقافي روابط توجد القومية ، (١٤١) ومن ثم يظهر أن القول بوجود الأمة العربية والقومية العربية لا يتناقض مع النص القرأني بل يصدقه .

ورغم أن مفاهيم الأمة والقومية هي إصطلاحات حديثة ، ومن مواليد القرن التاسع عشر ، إلا أن فلاسفة ومؤرخي العصور الإسلامية الوسيطة عرفوا الأمة بالمفهوم الطبيعي الإجتماعي لا بالمفهوم الديني فقط ، يقول الفارابي << أن الأمة تتميز عن غيرها بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية واللسان >> ويضيف المسعودي إلي خصائص الأمة الفارابية << وحدة المكان >> أما بن خلدون فقد إستخدم الأمة بمعني << الجيل >> وهو يقدم تعريفا للأمة بأنها << الجماعة الشاملة التي تتميز عن غيرها بالنسب أو بالجهة أو بالعوائد والشعار أو بغير ذلك من الخصائص والمميزات (١٤٢)

وفي الطريق ذاته سار مفكرون إسلاميون مجددون عرفوا بصدق إنتسابهم لشعار الجامعة الإسلامية، يقول جمال الدين الأفغاني : << الأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب >> ويري اللسان << من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات ، وتنزل من الأمة منزلة أكبر من المفاخر >> ، ويقول عبد الرحمن الكواكبي : << أن الأمة قوم بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة ، ويضيف <<أن العرب هم أقدم الأمم وأعرق الأمم >> (١٤٣)

وقد تأثرت جماعات الإسلام السيا سي في بلادنا بفكرة الباكستاني أبي الأعلي المودودي عن القومية يقول المودودي : << أن القوميات جرت بلاء عظيما علي الإنسانية ، ووزعت العالم الإنساني إلي مئات وآلاف الأجزاء ، وهي علي الدوام متحاربة بينها لأجل ما في نفوس أهلها من العصبية >> ، و يضيف << والقومية تنشئ العصبية الأهلية في الإنسانية فكل أمة تريد إجتثاث غيرها ومعاداتها والنفرة منها لا لشيئ إلا لأنها أمة غيرها >> ، (١٤٤) وقد صدر المودودي في رأيه الرافض للمبدأ القومي عن تجربة تاريخية عايشها ، وهي تجربة إنفصال باكستان عن المجموع الهندي في أواخر الأربعينات ، إنفصلت باكستان علي أساس ديني إسلامي مناقض للهند وكية السائدة في الهند ، ومن ثم تولد عند المودودي ربط عقلي مفادة أن الإنتماء الإسلامي لباكستان لا يتم إلا بنفي الهندية كمشروع إندماج قومي تاريخي ، لذلك جاء رفضه للقومية باتا وحاسما ووضع فيها كل نقيصه ، وأحالها إلي محض إنتساب عرقي عنصري ، وجاءت تجربة إنفصال بنجلاديش (باكستان الشرقية سابقا) عن باكستان الغربية لتؤكد خطأ المودودي ، فبنجلادش وباكستان يربطهما الدين ، لكن إنتقاء روابطها القومية - اللغة والجغرافيا << إلخ - وضع نهاية للوحدة بينهما ، ومن ثم فلا معني لتصديق نظرية المودودي وهي حصيلة تجربة إنسلاخ باسم الدين أعقبتها تجربة إنسلاخ بإسم القومية ، أما الدين والقومية - عند العرب - فلهما معني توحيدي لا إنسلاخي .

القومية العربية دعوة توحيد يعز العرب ويعز الإسلام ، ولا يحوز أن توصف حركة القومية العربية بالإنفصالية أو العداء للإسلام لمجرد أنها عارضت الخلافة العثمانية وسعت لدولة عربية مستقلة ، يقول المفكر الإسلامي التجديدي أحمد كمال أبو المجد << إن موقف هؤلاء القوميين كان موقفا إسلاميا مستنيرا في مواجهة موقف متخلف عقيم تصور أن اللافتات التي ترفعها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحدها علي صنع المعجزات لحساب الإسلام والمسلمين >> ويضيف << أن هؤلاء شعروا بالمفارقة الهائلة بين تحدي الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقل والتنظيم والقوة العسكرية وبين ضآلة ما أعدته الدولة العثمانية لمقاومة الزحف ، بعد أن تدثرت بالجمود وتزملت بالإنغلاق ، وبعدت عن الإجتهاد والنظر وفقدت مقومات الحركة الفعالة التي لا يصلح غيرها لمقاومة الزحف الغربي << أما حركة القومية العربية المعاصرة منذ الخمسينات فلا يمكن أن توصف بأنها حركة تمزيق للوحدة الإسلامية لأن الواقع القائم ليس واقع تجمع إسلامي سيا سي ، وإنما رفع القوميون دعوتهم - كما يقول أبو المجد - في وجه واقع التجزئة والإقليمية والإنحصارداخل حدود الدول والكيانات العربية المجزآة ، والتي بعكس أكثرها ثمرات جهد إستعماري واع أو صراعات حكام تنازعوا أسلاب شعوبهم في مرحلة من مراحل التاريخ >> (١٤٥)

ورابطة القومية العربية بالذات لها أوثق الصلةبالإسلام ، إنها ثمرة مباركة لثورة الدين الإسلامي وتاريخ حضارته ، كانت المنطقة قد شهدت قبل الإسلام تفاعلا لغويا ثقافيا وهجرات بشرية ومعارك مشتركة ضد مخاطر خارجية ، ثم أتي الإسلام .ومعه الخلق العربي الجديد والمكتمل ، توحدت بالإسلام قبائل الجزيرة

العربية ثم إمتدت فتوحاته إلي دمشق (٦٣٥م)وبقية الشام قبل نهاية (٦٤٠مـ) ومصر والعراق (قبل نهاية ٦٤٣مـ) والمغرب العربي (كله ٦٩٨مـ) ، رفع الإسلام عن شعوب المنطقة عبودية الفرس والروم وألغي ما بينها من حدود وقدم لها لغة مشتركة ونظما مشتركة للحياة الإقتصادية والسياسية ثم إنصهر الجميع في معارك مشتركة ضد مخاطر خارجية أظهرها الخطر الصليبي والمغولي ، وكانت الحصيلة : أن صنعت : الأمة العربية بخصائصها الموحدة التي جعلت منها قومية متميزة .

وقد إمتدت فتوحات الإسلام إلي خارج المنطقة العربية شرقا إلي فارس (٧٤٣مـ) وغربا إلي أسبانيا (٧١٠مـ) وشمالا إلي جزر البحر المتوسط وأوربا ودخل الإسلام أيضا بالدعوة الحسنة لا بالفتح المسلح إلي تركيا وشرق آسيا وغيرها من بقاع الأرض وقدم المغول والتتار إلي بلادنا غزاه وعادوا مسلمين ولك هؤلاء أسلموا لكنهم لم يتعربوا أي لم يصبحوا عربا أو إمتدادا للأمة العربية ، ففارس (إيران) أخذت عن العرب حروف اللغة فقط ولم يتم تعريبها ، وتركيا أخذت عن العرب حروف اللغة ثم تغير الأمر مع ثورة أتاتورك العلمانية وأخذ الأتراك بالحروف اللاتينية ، وإختلفت الأسباب ، ويشير الدكتور عبد العزيز الدوري إلي أ ن إيران وبلاد ما وراء النهر لم تتعرب << لإقتصار العرب الفاتحين علي التجمع في مراكز مدنية متباعدة ، ووجود تراث ثقافي وحضاري مع ذكريات تاريخية قريبة ، وقيام لغة أدبية فارسية سادت وصارت لغة ثقافية وحدت من نطاق التعريب >> ، (١٤٦)أماتركيا فلم تكن أمة بل قبائل دخلت الإسلام متأخرة (١٠٥٥) في عهد الخليفة العباسي القائم بأمر الله ولم تشهد حضورا ثقافيا عربيا كثيفا ، وكان سكانها أقرب إلي التفاعل مع المحيط الأوربي خاصة بعد أن ضعفت سيطرة العرب علي الدولة الإسلامية وإنتقلت العاصمة إلي الأستانة ، ولم تتعرب أسبانيا رغم أنها كانت عند فتحها في طور قبل قومي ، وذلك بسبب الطابع الثقافي لخطة حركة الإسترداد المسيحي وهي خطة (لم تفصل بين الثقافة العربية والإسلام وإعتمدت القضاء علي العنصر السكاني العربي والبربري الذي حمل الثقافة العربية الإسلامية>>(١٤٧)

وهكذا ، تكونت بتفاعلات التاريخ وتميزت دائرتان ضمن المحيط الإسلامي : دائرة قومية للعرب ودائرة للمسلمين من غير العرب وهم قوميات وأمم شتي ، وبقي رباط العقيدة الدينية هو القا سم المشترك .

والبعض يرفعون شعار الخلافة الإسلامية تأسيسا علي رابطة العقيدة الدينية ، ووبناهضون بها هدف التوحيد العربي ، وليس من نص ديني يلزم المسلمين بالخلافة بمعني الوحدة السياسية التامة ، ثم أن ما عرف بدولة الخلافة لم تكن أكثر من إمبراطورية شهد التاريخ البشري القديم والوسيط عشرات من أمثالها ، وقامت كل تلك الإمبراطوريات علي << حق الفتح >> ، وكان معيارا معترفا به للشرعية ظلت آثارة موجودة حتي عام ١٩١٩ حين ألغته عصبة الأمم (١٤٨)، كانت الإمبراطوريات تعتمد علي قوة

جيوشها ،ولا تضع لها حدود ا نهائية ، بل هي في حركة مغالبة وحروب دائمة مع غيرها من الإمبراطوريات وحروبها مع تطور التكوينات الإجتماعية البشرية ، وظهرت أمم وقوميات صارت هي القاعدة الشرعية في البناء السياسي ، ولعل ما نشهده اليوم من تفكك الإمبراطورية السوفيتية التي أقامها جوزيف ستالين ووضع شعارا لها وحدة العقيدة الماركسية ، ما يؤكد أن المبدأ القومي هو حجر الأساس في بناء الدولة المستقرة ولا يعود الأمر إلي إخفاق الماركسية كنظام إقتصادي يمكن أن تتبناه أو تعدل عنه أي أمة دون أن يعني ذلك تفككها البنائي ، والدليل : أن الصين المجاوره والتي تتمتع بتجانس قومي وثقافي عريق لا يجري فيها شيء مما جري للسوفيت ، ولا ينتظر أن يحدث حتي لو أعلنت رسميا عدولها عن الماركسية .

إذن فثمة حدود فاصلة بين معني الإمتماء إلي قومية ومعني الإنتساب إلي عقيدة دينية أو وضعية ذات طابع فوق قومي ، وقد إ نطلقت الناصرية من حقيقة الوجود القومي للأمة العربية لتؤكد مطلب وهدف الوحدة السياسية التامة ، ولم تتخلف الناصرية في الوقت نفسه عن طاعة الأمر القرأني <<واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا >> ، لم تهمل دائرة العقيدة التي تجمع العرب إلي غيرهم وهي الدائرة الإسلامية ، يقول عبد الناصر في كتابه (فلسفة الثورة) :<< لا يمكن أن نتجاهل أن هناك عالما إسلاميا تجمعنا وإياه روابط لا تقر بها العقيدة الدينية،فحسب وإنما تشدها حقائق التاريخ كذلك >> ويضيف : << ولقد إزداد إيماني بالفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب علي تقوية الرباط الإسلامي في دائرة إخوان العقيدة ، وويتابع << ولقد خرجت بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون المسلمين ، تعاونا لا يخرج بهم عن حدود ولائهم لأوطانهم وقومياتهم في العقيدة قوة غير محدوده>> (١٤٩) ويشيع علي سبيل الخطأ أن عبد الناصر تحدث عن الدائرة الإسلامية لكنه لم يسع أبدا إلي تجسيدها ، والواقع أن عبد الناصر أنشأ هيئة سميت << المؤتمر الإسلامي >> سنة ١٩٥٤ وهدفت وقتها إلي تأكيد البعد الإسلامي في سياسة مصر الخارجية ومواجهة سياسة الأحلاف الإستعمارية التي حمل بعضها أسماء إسلامية ، ثم كان إنشاء المجلس الأعلي للشئون الإسلامية – أوائل الستينات – متابعة للطريق ذاته ، وإن تكن طبيعته بعيدة عن السياسة المباشرة ، لكنه لعب دورا غير منكور في توثيق روابط المسلمين جميعا ، وتأكيد هيبتهم في مواجهة الأخرين ، ثم أن خط عدم الإنحياز قد شمل الدائرة الإسلامية ضمن ما شمل ، وكان جمال عبد الناصر رمزا للتجمع العربي الإسلامي المشارك في الحركة بينما كان نهرو وتيتو يمثلان حساسيات أخري متضامنة ، ثم هناك تجربة توحيد عقيدي إسلامي ممتازة رعتها الدولة الناصرية ، ونعني بها << جماعة التقريب بين المذاهب >> ، نشأت الجماعة في القاهرة أواخر الخمسينات ونشطت في الستينات ، وأصدرت مجلة (رسالة الإسلام) التي شارك في تحريرها فقهاء كبار من الأزهر ومعظم مراجع السنة والشيعة ، وصدرت فتوي الشيخ محمود شلتوت في << جواز التعبد علي المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر ومنها مذهب الشيعة الإمامية

الإثني عشرية >> ، وتلك خطوة غير ملحوقة وغير مسبوقة منذ تفرق المسلمون عقيديا قبل ثلاثة عشر قرنا .

وبديهي ، أن تناقضات عبد الناصر الأساسية مع الحكام الرجعيين أثرت علي العمل في الدائرة الإسلامية ، تماما كما حدث بجهود التوحيد العربي ، الناصرية تركز علي وحدة الهدف وثوريته وتقدمه علي وحدة الصف الكاذبة ، وقد عارض عبد الناصر حكومات أقطار عربية وساند حركاتها الثورية وحدث الشيء نفسه حين عارض حكومات دول إسلامية غير عربية وساند حركاتها الثورية (مثال : عارض عبد الناصر بشدة حكم شاه إيران وقدم أوفر دعم ممكن لحركة الخميني الثورية منذ بداياتها القوية سنة ١٩٦٣) .

وأظن أن متغيرات ما بعد عبد الناصر توجب علي الناصريين إهتماما أكبر بالتضامن الإسلامي ، فقد زال الإستقطاب الدولي علي القمة ، وحلت القطبية الأمريكية وحدها .. حتي إشعار آخر ، وتدهورت حركة عدم الإنحياز بأثر من تغير البيئة الدولية وبأثر من زوال قادتها التاريخيين وتراجع حركة الثورة في العالم الثالث ، ثم أن التفكك الراهن للإمبراطورية السوفيتية ويوغسلافيا التيتوية يضيف إمكانات وربما دولا جديدة إلي الدائرة الإسلامية ، وهو ما يجعل لدائرةإخوان العقيدة الدينية دورا مضافا في تحصين قلبها العربي ضد مخاطر وأزمات تكاثرت عليه ، ولم تعد الصيغ القديمة كافية ، ولن تجدي نفعا صيغة التضامن الصوري بين الحكومات ، والدليل : هو المصير الأسود الذي آلت إليه منظمة المؤتمر الإسلامي (نشأت بعد حريق المسجد الأقصي سنة ١٩٦٩) ، ولا بد من البحث عن أفق شعبي لعلاقات الدائرة الإسلامية ، وأتصور أن الصيغة الممكنة هي برلمان جامع << للقوي الشعبية في العالم الإسلامي وهي صيغة حلم بها الكواكبي في كتابه << أم القري >> وحلم بها عبد الناصر في (فلسفة الثورة) يقول عبد الناصر : << يجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة (...) ويجب أن يتحول إلي مؤتمر سياسي دوري يجمع القادة ورجال الرأي في الدول الإسلامية والعلماء في كافة أنحاء المعرفة والكتاب والصناع والتجار والشباب ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي العالمي خطوطا عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معا ، وحتي يحين موعد إجتماعهم من جديد بعد عام >> (١٥٠)

والبرلمان الإسلامي الذي حلم به عبد الناصر ليس صيغة متواضعة ، إنها أكثر تقدما من صيغ محدودة طرحها رسلاميون من طراز حسن البنا << عصبة أمم إسلامية >> ، (١٥١) بل ونتائجها الممكنة تفوق صيغة مالك بني نبي << الكومنولث الإسلامي >> ، تلك هي الصيغ الفقيرة التي طرحها أصحاب شعار الخلافة ويناهضون الناصرية بها ، أما الناصرية فنطرح صيغة شعبية أوسع شمولا وأفعل تأثيرا ، وأظن أن شرط النجاح لصيغة الناصرية يظل كما كان : وحدة عربية تامة في القلب ، وتضامن فعال في المحيط الإسلامي ، تلك طبائع الأشياء ومقتضيات العلم والتاريخ والثورة .. والدين أيضا .

٣/٤ نقطة أخيرة ، لابد أن تراجع فيها الناصرية أوراقها ، إنها قضية الإستقلال الثقافي والحضاري .

فالإستقلالية هي أهم ما يميز الناصرية ، وقد تقدمت بتوفيقيتها الفعالة من الإستقلال السياسي إلي الإستقلال الإقتصادي ، وتلك خطوات في الطريق الصحيح لكنها تبقي ناقصة ما لم تكتمل بالإستقلال الحضاري عن الغرب ، وتلك قضية لها أوثق الصلات بالإسلام كدين والإسلام كحضارة ، وآحب هنا أن أذكر بنصيحة القائد أحمد بن بله للناصريين ، بن بله يعتبر الناصرية أعظم وأخصب ما ظهر في الساحة العربية منذ قرون ، ويعدها << الأيدلوجيا العربية الثورية المواجهة للإستعمار والإمبريالية >> لكنه يضيف - في حوار مع مجلة << الموقف العربي >> القاهرية قبل سنوات - أن الإمبريالية اليوم لم تعد ذات شكل عسكري وإقتصادي فقط ، وأنها أصبحت هيمنة حضارية ، ومن ثم فإن الجانب الثقافي الإسلامي لابد أن يكون ظاهرة بارزة في التيار الناصري خلال المرحلة المقبلة >> (١٥٢).

والإستقلال الثقافي الحضاري شيء آخر غير الإنغلاق أو القطيعة الحضارية ، الإستقلال يبدأ بالتسليم بوجود حضارات بشرية متعدده في الزمان والمكان ، والإستقلال يبدأ بنفي خرافة وجود حضارة إنسانية شاملة ووحيدة في أي عصر فلم يكن الأمر أبدا كذلك ، وليس كذلك الأن ، كانت هناك دائما حضارات تسود وحضارات تتنحي إلي حين ، لكن دورات الصراع والتفاعل الحضاري كانت تسمح دائما للحضارات الأصلية بالإزدهار مجددا ، وكانت حضارات أرقي ، وحضارة الغرب تسود الأن بينما حضارتنا العربية الإسلامية في وضع المتنحي لا الميت ، وليس المطلوب أن نغلق الأبواب والنوافذ في وجه الحضارة الغربية ، بل أن نستفيد من إنجازاتها الضخمة ونتمثلها ونهضمها ، ولكن في إطارنا القيمي والثقافي الحاكم ، وأن نزيد بإطراد من قدر تنا علي مواجهة الغزو الحضاري بوصل ما إنقطع مع مواريثنا الذاتية ، تجديد الذات هو الأساس وهو لا يتعارض مع الإنفتاح علي الأخرة ، مطلوب أن ننفتح أوسع إنفتاح ممكن وواع علي علوم الغرب الطبيعية وإنجازاته التقنيه ، ومطلوب أن ننفتح علي نظمه في السياسة والإقتصاد مع ضمان حقوق الإنتقاء والملائمة والتكيف والبعد عن التقليد الأعمي ومطلوب أن ننفتح علي العلوم الإجتماعية والغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست << علما >> بالمعني المفهوم ومشو به بأثر قيم حضارية تميزهم وقد لا تميزنا ، ويصدق الأمر ذاته علي الأداب والفنون ومناهج النقد الغربية ، لكن الحذر كله يبقي مطلوبا من جوهر الفلسفة الكامنة للحضارة الغربية ومنظورها الخاص في رؤية العالم ومبادئها في فهم وممارسة الحياة ، وتلك الجوانب الأخيرة علي تعارض مطلق مع خصوصيتنا الحضارية وتهدد بإقتلاعنا من ذاتنا .

وقد يقال أن هذه << إنتقائية >><< أو توفيقية >> ، وهي بالفعل كذلك ، وليس عيبا أن ننتقي أو نوفق ، فتلك بعض خصائصنا الحضارية ، بل أظن أنها خصائص مطلوبة لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير ، إنفتح أجدادنا العظام علي حضارة الفرس المتفوقة ، وأخذوا عنها نظام

ضريبة الأرض الزراعية المعروف باسم << وضائع كسري >> ورفضوا نظام حكمها القائم علي الحق الإلهي وعقائدها المجوسية والزرادشتيه والمانوية ، وإنفتح أجدادنا العظام علي حضارة الروم البيزنطي ، وأخذوا منها طرق الإدارة في تدوين << الدواوين >> ورفضوا عقائدها الغنوصية ومسيحيتها التي خرجت بالروح الهلينية عن عقيدة التوحيد ، وانفتح أجدادنا العظام علي تراث اليونان القديمة وفلسفاتها ، لكنهم رفضوا عقائدهم الوثنية ، وكذلك فعلت الحضارة الغربية البازغة مع حضارتنا العربية الإسلامية ، أخذوا عنها كل منجزاتها العلمية كذلك والفلسفة التي تتسق فقط مع الميراث اللاتيني ، أخذوا من فلسفة إ بن رشد ما عرف << بالرشدية اللاتينية ، وتركوا إ بن رشد الأكثر ثراء وعمقا وإتصالا بحضارتنا نحن أخذوا إبن رشد الشارح لأرسطو ، وتركو إضافاته الأغني عن تصور الذات الإلهية ووحدة الوجود العقلي والمادي ومنهجه في التوفيق بين الحكمة والشريعة . (١٥٣)

ولا يعني ما نقوله ، أن نغلق الباب دون فلسفات الغرب ، بل أن نحذرها ونغربلها وننتقي منها وفق معايير مشتقة عن ميراثنا الحضاري ، وبهدف تحديث أصولنا لانفيها ، وميراثنا الحضاري ليس عقيما وتقليا كما يقال ، بل أعلي من شأن ومكانة العقل ، والقاضي عبد الجبار - وهو من علماء الكلام المسلمين - قدم في أدلته الفقهية << حكم العقل >> علي << حكم النقل >> ، حتي لو كان الأخير من القرأن الكريم ، وقال الماوردي : << أن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقول (١٥٤)

ولفظة << الخصوصية الحضارية >>ليست لفظة هائمة أو تجريدا لا يلمس أو يحس ، تماما كما أن مصطلح الحضارة والثقافة ليس كذلك ، الثقافة والحضارة هي الحياة نفسها ، إنها << أسلوب الحياة >> المميز لوجود بشري معين متصل في ا لزمان والمكان والخصوصية الحضارية هي جملة المكونات المادية والروحية المتراكمة بالإستمرارية التاريخية الحية لمجتمع بعينه ، وثمة ثلاث مستويات متداخلة - كما يقول د. أنور عبد الملك - في تركيب الخصوصية الحضارية : أولها : التركيب الداخلي للخصوصية (أسلوب الإنتاج الإقتصادي الإجتماعي - إعادة إنتاج الحياة البيولوجية - السلطة والدولة - الأديان والفلسفات) ، وثانيها : تاريخ الخصوصية (الإستمرارية الزمانية - مؤثرات المكان الجيو سيا سية والجيو ثقافية) ، وثالثها : التفاعل الجدلي بين عوامل الإستمرار وعوامل التغير في نسق حضاري بعينه . (١٥٥)

والحضارة الغربية التي يدعونا البعض للأخذ بها ، أو إعتبارها معيارا للتقدم غاية له ، حضارة تغتال إنسانها ذاته ، بعد أن إغتالت الآخرين بالسحق والإسترقاق والنهب ،وما تزال تفعل .

كانت حضارة الصناعة وعدا عظيما بالسعادة والفرحة ، ورث الأوربيون عن << سبينوزا >> تعريفه

للفرحة << الفرحة هي سبيل الإنسان من حالة أدني إلي حالة أعلي ، والكآبة هي العكس >> وتصوروا أن التقدم العلمي والصناعي سوف يعلو بالإنسان ليصبح إلها متحررا من قيود الطبيعة ، ومستخدما إياها كأحجار في بناء عالم يخلقه بنفسه ، وكانت النتيجة : ضياع الوعد بالسعادة ، لم يصبح الإنسان هو نفسه ، بل أصبح مجرد ترس في آلة إستهلاك ضخمة ، وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية في المصير ، كلا هما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصي من المنفعة وشهوة التملك ، كان خروشوف يصف شيوعيته بأنها << شيوعية الجولاش >> التي << تتيح للجميع تملك السلع الإستهلاكية بدلا من حصرها في يد الأقليات الرأسمالية >> ، وقد أخفقت الشيوعية في تحقيق وعدها التملكي ، بينما نجحت الرأسمالية ، وسقط الجميع في إمتحان السعادة الإنسانية ، وعلي حد قول << إلبرت شفايترز>> فقد أصبح الإنسان << كائنا أعلي - سوبرمان - ولكن هذا الإنسان الأعلي الذي يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان ، لم يرتفع إلي مستوي عقلاني أعلي بل أنه يزداد فقرا رتجردا من روحه وإنسانيته >> .

قامت الحضارة الغربية علي فكرة << المنفعة ، والمنفعة الإقتصادية وحدها في الأغلب الأعم ، وخلقت من إنسانها إنسانا للتملك ، تتمحور حياته كلها حول الأشياء وتخلو من الناس ، ويشعر - كما يقول إريك فروم - بأنه خصم للأخرين جميعا ، للزبائن الذين يريد أن يخدعهم ، وللمنافسين الذين يريد أن يقضي عليهم ، وللعمال الذين يريد أن يستغلهم ، وللأغنياء الذين يحسدهم لأنهم يملكون أكثر وللفقراء الذين يخاف منهم ، ونما إنسان التملك في ظل الرأسمالية كما في ظل الشيوعية ، تناسي الشيوعيون عظات ماركس عن التشيؤ والإغتراب ومخاطر مقايضة االتملك بالإنسانية << كل ما يأخذه الإقتصاد من إنسانيتك يرده إليك ثروة ونفوذا >> ، وقام النظام الشيوعي السوفيتي علي مبدأ الإستهلاك كهدف للحياة ، وطالما ظل كل شخص راغبا في إمتلاك المزيد فلا نهاية للطبقات أو الحروب الطبقية ومآسي الجشع جريا وراء اللذة والأنانية المفرطة وفي نمط التملك يكمن الإحساس بالتعصب ، وإذا كان التملك هو خطيئة الغرب ، فإن الكينونة هي فضيلة الشرق ، إنسان التملك يأخذ دائما ويبحث عن المزيد ، أما إنسان الكينونة فيعطي دائما ، ويصف البعض نمط << الكينونة >> في صوره بليغة :<<حين يسقط الضوء علي زجاج أزرق ، فإننا نري لونه أزرقا لأنه يمتص كل الألوان الأخري ما عدا الأزرق ، ومعني ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقة لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء ، أي أنه يعرف لا بما يملك ، ولكن بما يعطي >> ، (١٥٦)

وربما كان السبب هو روحانية الشرق وتدينه في مقابل وثنية الغرب ، نعم ما زالت أوربا تعتنق الديانة المسيحية ، ولكن بعد تفريغها من مضامينها ومعانيها السامية ، كان المسيح بطلا للمحبة وشهيدا وهب حياته من أجل الرب ومن أجل رفاقه ، كان بطلا بغير سلطة لا يستخدم القوة ، أما البطل في خيال الغربيين المعاصرين فهو البطل الوثني الذي يشبه أبطال الإغريق والرومان ، يغزو وينتصر ويدمر وينهب ويسرق وينتفخ غرورا ، وقد ينطبق علي التاريخ الغربي الحديث وصف القديس أو غسطين للتاريخ الروماني بأنه << تاريخ عصابة من اللصوص >> ، لا توجد جريمة إلا وإرتكبها الغربيون، أبادوا

شعوبا بأسرها مثلما حدث للهنود الحمر واسترقوا الزنوج ، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله ، وشنوا حربين عالميتين ونفذوا الثالثة في حرب الخليج الأخيرة ، وربما كان إستمرار تقليد الألعاب الأولمبية الإغريقية دليلا رمزيا علي إتصال وثنية الغرب المعاصرة ، ففيها معاني التهوس وتمجيد القوة والترويج الإعلامي التجاري لنزعة التملك والتعصب ، وقد إقترح مفكر غربي أن يحل محل إحتفال الألعاب الأولمبية إحتفال آخر تعرض فيه مسرحية الآلام (التي تعرض آلام السيد المسيح في حضارة تتسمي بالمسيحية) لقد تحول المسيح في حضارة تتسمي بالمسيحية) ، لقد تحول المسيح عند الغربيين إلي وثن يحب نيابة عنهم بينما تفرغوا هم لمواصلة حياتهم علي طريقة البطل الإغريقي الوثني(١٥٧)

ومع تداعي التأثير المسيحي الخالص ، لم تنجح الأفكار الوضيعة الغربية في ملء فراغ الروح ، بل غذت كلها نزعة التفوق والتعصب العرقي ، حتي االماركسية بدعاويها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ<< حد المنفعة الإقتصادية >> ، وتبريرها للظاهرة الإستعمارية علي أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضاريا ، وباعتبارها تاريخ التطور الأوربي تاريخا للعالم كله ، وقبل الماركسية ومع ظهورها كانت الأفكار العرقية تنتعش بشدة خاصة مع كشوفات داروين البيلوجية ، بدأت الموجة العرقية - قبل داروين - ب << جوبينو >> الذي حجز للجنس الأبيض مكانة الإنسان الأعلي أما الصفر فيمثلون <<العقل العملي والمقيد >> وترك للسود مكانة << العقل المنحط >> ، ووصفت عرقية جوبينو بأنها عرقية يائسة تخاف التحليل الحضاري بسبب إختلاط الأجناس وتحلل صفاتها الموروثة ، وبعد العرقية اليائسة ولدت العرقيات المقاتلة المتأثرة بفلسفة نيشه الفردية والسوبرمانية << إني أبشركم بالإنسان الأعلي ، يجب أن يأتي من الإنسان ما يفوق الإنسان >> ، تأثرت النازية بنيتشه وتأثرت به الصهيونية أيضا ، يقول الحاخام الصهيوني آحاد هعام : << إذا كان الهدف من الحياة هو السوبرمان ، فإن ظهوره رهن بظهور الأمة الممتازة أو السوبر أمة >> ويضيف هعام << من الطبيعي أن يسلم الإنسان بوجود درجات متتابعة في سلم الخليقة بدء ا بظهور الكائن غير العضري ، فالنباتات والحيوانات القادرة علي النطق يتقدمها جميعا الجنس اليهودي !!!

والحضارة الغربية تؤول الأن إلي أسوأ مواليدها ، إنه اليمين الجديد الذي يحكم أمريكا وتقوى حركاته في أوروبا كلها ، واليمين الجديد كاليمين القديم يستنكر حق المساواه للمواطنين في الدولة الحديثة ، وإذا كان اليسار الجديد في الستينات قد أنكر تماما دعاوي البيولوجيا ، ورد كل الفروق البشرية إلي التكوين الإجتماعي ، فإن اليمين الجديد - علي العكس - يستند إلي مايسمي <<الحتمية البيولوجية >> ، وكان نمو فكرة الحتمية البيولوجية منذ أوائل السبعينات - في جوهره - ردا سياسيا وأيدلوجيا علي مطالب الفئات الساخطة التي تتجه يسارا ، وهكذا وظفت البيولوجيا لإنكار شرعية مطالب السود والنساء والمهاجرين الأفريقيين و الآسيويين بالمساواه في المجتمعات الأوربية والأمريكية

وعدم المساواة - في رأي اليمين الجديد - هو الأمر الطبيعي لأنها تتفق مع حقيقة وجود فروق بيولوجية ووراثية ، والحتمية البيولوجية ليست علما بل خيالا مريضا يرتدي مسوح العلم ، وهي أقرب إلي روايات أميل زولا - في القرن التاسع عشر -عن أسرة << روجون ماكار >> ، وكان زولا يكتب دائما في مقدمة رواياته تلك << للوراثة قانونها تماما مثل ما للجاذبية قانونها >> (١٥٨)

وفي أحضان اليمين الغربي الجديد ، وإلي جوا ر مذاهب الحتمية البيولوجية ، ترعرعت العقيدة الإنجيلية المسماه الحقبوية الألفية أو المسيحية الصهيونية ، وتضم الطوائف الإنجيلية حتي الأن حوالي (٦٠) مليون شخص في الولايات المتحدة فقط ، وكل هؤلاء لا تؤرق ضمائرهم أسئلة قديمة تخص مسئولية اليهود عن دم المسيح مثلا ، بل كل ما يشغلهم مساعدة إسرائيل إستعدادا لعودة المسيح الثانية ، فإنشاء إسرائيل الكبري وبناء هيكل سليمان الثالث علي أنقاض المسجد الأقصي يعجل بعودة الرب مع بداية الألف الثالثة بعد الميلاد ، وهكذا تصبح مذابح الصهيونية العنصرية ضد العرب مقاومة للشيطان ، وتمهيدا للمعركة الأخيرة "هرمجدون" التي بشر بها الإنجيل ، إنها منتهي الخيانة لمسيح المحبة ومنتهي الأمانة لعقيدة التعصب الغربي الوثني في الوقت ذاته .

تلك هي العقيدة التي تصنع ما يسمونه النظام العالمي الجديد ،عقيدة النفعية والتملك والتعصب والوثنيه بإسم الدين عقيدة تدوس بالأحذية. شعوب وحضارات الجنوب كله ، ونحن بالذات ، نحن العدو والضحية رقم ١ ، نحن بالنسبة لهم سوق تجاري ومخزون نقط وموقع إستراتيجي يجب إخضاعه بالتدخل المباشر أو عبر إسرائيل << مبعوث العناية الغربية >> في منطقتنا ، ونحن أيضا حضارة يجب أن تقتلع جذورها المطمورة قبل أن تقدم البديل وثمة بعد صراعي يقلق شعوب الغرب البيضاء منا بالذات ، إنه البعد السكاني الثقافي ، مفكروالغرب هلعين مما يسمونه إنقراض الجنس الأبيض ، ففي سنة ١٩٠٠ كانت الشعوب البيضاء في إستراليا وأمريكا الشمالية ونيوزيلندا وأوربا تمثل ١٣٢٪ . من سكان العالم ، وقد هبطت النسبة إلي ٣١٪ عام ١٩٥٠ ، وتراجعت إلي ٢٠٪ عام ١٩٩٠ ، والجنس العربي من الأجناس المخيفة للبيض بسبب تزايد معدلات نموه ، فعدد سكان أوربا الغربية الأن (٣٥٨) مليونا بينما يبلغ عدد سكان المحيط العربي الإسلامي في إفريقيا والشرق الإوسط (٢٧٨) مليونا ، وإذا إستمرت نسب الولادة الحالية علي حالها - كما يقول الأمر يكي ديفيد هال في صحيفة << واشنطن بوست >> فإن عدد سكان المحيط العربي الإسلامي جنوب البحر الأبيض سيتجاوز عدد سكان أوربا الغربية في العام٢٠٠١ ، والوجه الأخر للتحدي هو عدد المهاجرين الملونين في أوربا ويبلغ (١٨) مليونا نصفهم من العرب وأغلبهم من المسلمين ، وهؤلاء المهاجرون ينشرون الإسلام واللغة العربية معهم في القارة الأوربية ، ويزيد نفوذهم السكاني والثقافي والسياسي بإطراد وهو ما يقلق وينمي مشاعر عداء عنصري من البيض المنتمين زورا للمسيحية السمحه (١٥٩)

وبينما تعد إنهيارات روسيا وأوربا الشرقية بمثابة إعادة دمج لتلك الشعوب في بيئتها الحضارية الأصلية ، وتبدو وكأنها تضميد للجرح السطحي الذي مثلته ثورة البلاشفة في تاريخ الحضارة الغربية فإن ثورة البلاشفة في تاريخ الحضارة الغربية ، فإن البعض يريد أن يوهمنا أنها نهاية التاريخ بالمطلق وليست نهاية تاريخ بذاته في تطور الحضارة الغربية ، ويصفها << فرانسيس فوكوياما >> - الأمريكي من أصل ياباني - بأنها << نقطة النهاية لتطور البشرية الأيديولوجي >> ، ويتحدث آخرون - منهم بيتر برجر عالم الإجتماع الأمريكي - عن << الثورة الرأسمالية >> التي توالي إنتصارتها ، إنها النهاية والثورة التي تصنع هناك ويحاول إقناعنا بها آله سحق إعلامي وثقافي غير مسبوقة في جبروتها ، وفي حين يتم تدويل الرأسمالية بالشركات الإقتصادية متعدية الجنسيات ، فإنه يتم أيضا تدويل الثقافة والحضارة والرؤية الغربية عبر شركات إعلامية عابرة للقارات ، وهناك عدد صغير من هذه الشركات (خمس عشرة شركة) تتحكم في كافة المواد والوسائل والمؤسسات والتقنيات الإعلامية والإعلانية في العالم ، بل أن أربع وكالات أنباء رأسمالية وهي (رويتر - أسوشيتدبرس - يونايتد برس - فرانس برس) تحتكر فيما بينها (٨٠٪) من إجمالي تدفق المعلومات الدولية ، وتكرس هذه الوكالات (٨٠.١٠.) من أنبائها لدول الشمال ، وتتصدر وكالات ومؤسسات الأنباء التابعة للولايات المتحدة مجمل وسائل الهيمنة الثقافية والإعلامية في العالم ، وتسيطر علي (٧٥٪) من إجمالي الإنتاج العالمي من البرامج التليفزيونية ، و(٩٠٪) من إجمالي الأخبار المصورة ، و (٨٢٪) من إنتاج المعدات الإعلامية والإلكترونية ، و (٩٠٪) من المعلومات المخزنة - المعطيات - في الحاسبات الإلكترونية (١٦٠)، وكما تنهض وكالة المخابرات المركزية الأمريكيه بأدوارها في التخريب السياسي والإقتصادي والعسكري تنهض أيضا بدور في التخريب الثقافي والسيطرة علي وسائلة وتطويرها ، وثمة وكالة أمريكية أخطر هي الوكالة الأمريكية للإتصالات الدولية (USICA) ، وهي تقوم علي نشاط إذاعي وصحافي وثقافي في أربع جهات الأرض ، وميزانيتها تساوي أربعة أضعاف ميزانية منظمة <<اليونسكو >> الدولية ، وهي تعمل علي أساس من << نظرية البعد الرابع >> ، تلك النظرية التي صاغها الأمريكي > فيليب كومبس >> وهي تضيف إلي الأنشطة الدولية الثلاثة لأمريكا (الدبلوماسي - العسكري - الإقتصادي) بعدا رابعا هو البعد الثقافي ، ويقول خبراء الجمعية الأمريكية - وهي هيئة مهتمة بعلاقات أمريكا الثقافية مع سائر العالم - << سواء كانت الثقافة الأمريكية خفيفة أو عميقة وسواء كانت تعبيرا عن خير أو أسوء ما لدينا ، فمن الواضح أنها تشكل قوة هائلة تعيد صياغة الثقافات القديمة والحياة اليومية للشعوب الأخري وتقولب مسالكها وفق مثال الولايات المتحدة >> ، ولا تكتفي أمريكا بالغزو الثقافي من المركز فقط .. أي من واشنطن ، بل إنها تكون في جامعاتها طلائع غزو من أبناء الشعوب والحضارات المطلوب غزوها ، وتشير الإحصاءات إلي أن (٤٢٪) من الخريجين الأجانب من جامعات أمريكا يحتلون في بلادهم منصب قياديه ، و (١٠٪) منهم يشغلون مراكز سياسية في عموم العالم الثالث أما في منطقتنا فإن (٨٠٪) من أساتذة بعض أهم جامعاتنا يحملون شهادات أمريكية ،

وهكذا أصبحت الثقافة الغربية الأمريكية بمثابة << جني أفلت من مجتمعه ، ودلف عمليا إلي المجتمعات كافة >> (١٦١)

تلك بعض ملامح تنين العصر ، تنين الحضارة الغربية تحت القيادة الأمريكية ، فهل نواجهه بالذوبان ونجعل نقطة بدايتنا من نهايته ، أم أن المواجهة الحضارية هي طريقنا للدخول إلي العصر ، عصر نصنعه نحن ولا يصنعونه لنا ، وكيف نوفق بين حاجتنا إلي الإستقلال وحاجتنا إلي الإنفتاح الحضاري ؟

إسئلة متروكة للناصرية وصيغتها العبقرية في << التوفيق الفعال >> ، أسئلة متروكة للناصرية التي تعيد وصل ما إنقطع مع مواريث الإسلام كدين وحضارة .

واللهم إمنحنا القدرة علي التعصب .. ضد التعصب !

هوامش

١- جمال عبد الناصر - خطاب في مجلس الأمة - ١٩٦٠/٧/٢٠.

٢- د.عصمت سيف الدولة - عن الناصريين وإليهم - دار الموقف العربي -القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٨٩- ص ٢٦.

٣- لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الناصرية راجع :

* عبد الحليم قنديل - الناصرية إطار عام - مجلة << الموقف العربي >> القاهرية - العدد ٦٢- يونيه ١٩٨٥

* وحمدين صباحي - الناصرية نظرية الثورة العربية - الطلوع (كتاب غير دوري) -

مركز إعلام الوطن العربي << صاعد >> - القاهرة - العدد الثاني - يوليه ١٩٨٤.

٤- د. عبد الكريم أحمد - عبد الناصر والتاريخ -

- دار الموقف العربي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨١- ص ٣٢ .

٥- الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد (تحقيق د . محمد عمارة) - مركز الحضارة العربية - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٨٩ ص ١٥٨.

٦- المصدر السابق - ص ١٦١ .

٧- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - دار المستقبل العربي - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٨٦- ص - ٥٢.

٨- المصدر السابق - ص ٧٥٢ .

٩- المصدر نفسه - ص ٨٨٢.

١٠- طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل - الحكومة والسياسة في الإسلام (ترجمة سيد حسان) - مركز الحضارة العربية - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٩٠ - ص >> .

١١- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولي - ١٩٨١- ص ٢٤.

١٢- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٦٢.

١٣- سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - الطبعة الأولي - العدد ٤٠٠ - إبريل ١٩٨٤ - ص ٢٤.

١٤- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) ص ٢٥.

١٥- د . محمد عمارة - المعتزله وأصول الحكم (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٨٧.

١٦- د. أحمد صدقي الدجاني (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٨٧-

١٧- د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٥٢٦.

١٨- طارق البشري (مشارك) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٨٩-ص ١٧٢.

١٩- د. محمد عماره - المعتزلة وأصول الحكم - (مصدر سبق ذكره) ص ٣٢٣.

٢٠ - المصدر السابق - ص ٣٤٨.

٢١- د. محمد رضا محرم - أفكار الآخرين - مجلة المسلم المعاصر - بيروت - العدد ٢٩- يناير - د . محمد سعيد العشماوي - الإسلام السياسي - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٨٧ - ص ١٨١.

٢٣- د . محمد سعاد جلال (مشارك) - دار الموقف العربي - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٨٢- ص ١٤.

٢٤- د . محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري لأمتنا العربية الإسلامية ؟ - دار ثابت - القاهر- الطبعة الأولي - ١٩٨٣- ص١٦.

٢٥- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٧٨ - ٨٠ .

L. Binder - the ideological Revolution in the Middle East - Wiley - New york-٢٦
-1964 - P.219

٢٧-فاضل رسول - هكذا تكلم علي شريعتي -- دار الكلمة للنشر -بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٨٧- ص : ١٣٩-١٤١

٢٩- أمين هويدي (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٢٦٨.

٣٠- د. يحيي هويدي - الفلسفة في الميثاق - دار القلم - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٦٥- ص ١١٢.

٣١- د. محمد سعاد جلال (مشارك) - الإسلام في القرن الخامس عشر الهجري - مصدر سبق ذكره ص ١٠

٣٢- د. محمد عماره - تيارات الفكر الإسلامي - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة الطبعة الأولي - العدد ٣٧٦- إبريل ١٩٨٢- ص ٧٠.

٣٣- عبد الحليم قنديل - عن الناصرية الممكنة والناصرية المستحيلة - الغد العربي (سلسلة كتاب) - مركز إعلام الوطن العربي << صاعد >> - القاهرة - العدد الأول - سبتمبر ١٩٩٠- ص : ٢١٥- ٢٢٣.

٣٤- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣١٧- ٣١٩ .

٣٥-د. يحيي هويدي - الفلسفة قي الميثاق - مصدر سبق ذكره - ص ١٢٤

٣٦- د. حسن حنفي (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه الجزء الثاني - دار الموقف العربي - القاهرة - الطبعة الزولي - ١٩٨١- ص ١٧

٣٧- د . يحيي هويدي - الفلسفة في الميثاق - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٩٢- ٩٥

٣٨- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١١- ١٥.

٣٩- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطني - الباب الثالث .

٤٠- د . أحمد ماضي (تعقيب) - من أوراق ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة - ٢٤- ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ - ص ٤.

٤١- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الأول - دار القلم - الكويت الطبعة الأولي - ١٩٨٨- ص ٦٢

٤٢- د . عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٥٨

٤٣- د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والاسلام - (مصدر سبق ذكره)-ص ٣٩٩.
٤٤- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطني - الباب الثالث
٤٥ د. محمد عمارة - ماذا يعني الاستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص ٧٠.
٤٦- د . معن زيادة - معالم علي طريق تحديث الفكر العربي - سلسلة عالم المعرفة - ص :١٣٦- ١٧٤.
٤٧- د . محمد عماره - ماذا يعني الاستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره - ص ٥٦
٤٨- د . معن زيادة - معالم علي طريق تحديث الفكر العربي - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١٣٦- ١٧٤
٤٩- محمد شومان - أزمة الخطاب الأيدلوجي العربي -مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٥- ديسمبر ١٩٩٠- ص ٥٥
٥٠- د. محمد عمارة - تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة - سليلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - ص ١١٥- ١١٧
٥١- في مساهمات كثيرة أهمها : د. طيب تيزيني - من التراث الي الثورة - دار ابن خلدون - بيروت الطبعة الثانية - ١٩٧٨.
٥٢- د . سمير أمين - أصول الازدواجية في الثقافة المصرية - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٦- مارس ١٩٨٥- ص : ٢٣- ٣٤.
٥٣- د .محمد عابد الجابري (دراسة)- إشكالية الأصالة والمعاصرة : صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟ - أوراقندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة - ٢٤: ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤
٥٤- د. عماد الدين خليل - مؤشرت حول الحضارة الإسلامية - دار الصحوة للنشر والتوزيع - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٣.
٥٥- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الأول) - (مصدر سبق ذكره)- ص ٦٩
٥٦- المصدر السابق - ص ٧٤ ٥٧- صبحي وحيده أصول المسألة المصرية - مطبعة مصر - القاهرة - ١٩٥٠- ص ٢١٩
٥٨- عبد الرحمن الرافعي - مصر المجاهدة في العصر الحديث (الجزء الرابع) - دار الهلال - القاهرة - ١٩٨٩- ص ٣٩.
٥٩- محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجي العربي - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥٧ .
٦٠ عبد الرحمن الرافعي - مصر المجاهدة في العصر الحديث (الجزء الرابع) - مصدر سبق ذكره) - ص ٥
٦٢- د . معن زيادة - معالم علي طريق تحديث الفكر العربي - (مصدر سبق ذكره) - ص١٩٠.
٦٣- المصدر السابق - ص ١٨٧.
٦٤- المصدر نفسه - ص ١٩٦
٦٥- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره - ص ٦٢.
٦٦- د . رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر - مجلة الهلال- القاهرة -السنة الثامنة والتسعون- العدد الأول - يناير ١٩٩١- ص ١١٥.
٦٧- د محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ...؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص ٨٨
٦٨- د . رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر - (مصدر سبق ذكره)- ص ١١٨.

٦٩- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ....؟ ـ مصدر سبق ذكره - ص ٩٠

٧٠-د . محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره)-ص ١٥٩

٧١- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإسقلال الحضاري ....؟- مصدر سبق ذكره - ص ٨٢.

٧٢- د. يوتان لبيب رزق - الأحزاب السياسية في مصر سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - العدد ٤٠٨- ديسمبر ١٩٨٤- ص ٣٧.

٧٣- المصدر السابق - ص ١٨٥

٧٤- د . محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٦١

٧٥- طارق البشري (مشارك) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره - ص ١٦٨.

٧٦- د . محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٧٠.

٧٧- إبراهيم البيومي غانم - الفكر السياسي للإمام حسن البنا - رسالة ماجستير غير منشوره - كلية الإقتصاد والعلوم السياسية - القاهرة - نوفمبر ١٩٩٠-٧٨ د. محمدعمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١٧١- ١٧٣.

٧٩- د . يونان لبيب رزق - الأحزاب السياسية في مصر مصدر سبق ذكره - ص ٤٥.

٨٠- المصدر السابق - ص ١١٣.

٨١- محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجي العربي - مصدر سبق ذكره - ص ٦٠.

٨٢- صبري أبو المجد - محمد فريد : ذكريات ومذكرات - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - العدد ٢٢٣ - أكتوبر ١٩٦٩- ص ١٣٤.

٨٣- طارق البشري - الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥- ١٩٥٢) - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٧٢- ص ٣٩٤.

٨٤- عبد الله إمام (مشارك) - عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصرية (الجزء الثاني) - مصدر سبق ذكره - ص ٥٠

٨٥- طارق البشري - الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥- ١٩٥٢) - مصدر سبق ذكره - ص ٤٥٦.

٧٦- لطفي واكرر حركة الأحرار - مجلة الكاتب - القاهرة - العدد ١٦٠-يوليو١٩٧٤- ص : ٤٧-٤٩-

٨٧-طارق البشري - الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥- ١٩٥٢) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٦٣.

٨٨- د. حسن حنفي (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٢

٨٩- د. مارلين نصر- التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢- ١٩٧٠) - مركز دراسات الوحدة العربية - بيرت - الطبعة الأولي - ١٩٨١ - ص : ٩٣- ٩٧

٩٠- د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري - مجلة اليقظة العربية - القاهرة - السنة الأولي - العدد الرابع - يونيو ١٩٨٥- ص ٣٢.

P g. VaTiKiaTis-Nasser And-HisGeneraTion-Croom HeLm- London-1978--٩١ PP . 85 - 87.

٩٢- د. حسن حنفي (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصرية - مصدر سبق ذكره - ص ٢٠

٩٣- المصدر السابق .

٩٤- د. عبد الله النفيسي (محرر) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - (مصدر سبق ذكره)ص ٢٢٤.

P. J Vatikiotis Nasser AndHis Generation Op. Cit - pp: 85 - 97-٩٥

٩٦-د. عبد الله النفيسي (محرر) - الحركة الإسلامية :رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره - ص ٢٣١

٩٧- محمد حسنين هيكل - لمصر لا لعبد الناصر - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولي (في مصر) - ١٩٨٧- ص ٩٣.

٩٨- د . رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النوذج الناصري - مصدر سبق ذكره - ص ٣٩.

٩٩- د . عبد الله النفيسي (محرر) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره ص ٢٣٢.

١٠٠- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والأسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٢٠

١٠١- المصدر السابق - ص ٢٠٦.

١٠٢- د . محمد عمارة - ثورة يوليو والعلمانية - مجلة الموقف اللعربي -القاهرة - العدد ٩٣- يوليو ١٩٨٥- ص ٥٥

١٠٣- د . رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٣: ٤٧.

١٠٤- حسنين كروم (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه) - ص : ٣٥- ٤٩.

١٠٥- د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النمودج الناصري - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤١.

١٠٦-حسنين كروم (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) .

١٠٧- يمكن الإطلاع علي أراء سيد قطب والمورودي ويوسف القرضاوي ومحمد العزالي وجماعة الجهاد وحزب التحرير الأسلام بخصوص << غير المسلمين في المجتمع الإسلامي >> في : فهمي هويدي - دراسة الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواه- من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي - منتذي الفكر العربي - عمان - مارس ١٩٨٧.

١٠٨- د. يونان لبيب رزق - مشروع الناصرية يحمي النسيج الوطني - الغد العربي (سلسلة كتاب)- مركز إعلام الوطن العربي <<صاعد >> - العدد الأول - ١٩٩٠ - ص ١٣٩.

١٠٩- د. محمد سليم العوار غير المسلمين في النظام الإسلامي - مجلة منبر الحوار - العدد٥ - ربيع ١٩٨٧- ص ٢١-٥٩.

١١٠- طارق البشري - بين الإسلام والعروبة (القسم الثاني) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥٢.

١١١- المصدر السابق - ص ٧٦.

١٢٢- د. أحمد صدقي الدجاني - وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط- دار المستقبل العربي - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٩٠- ص١٣.

١١٣- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الثاني) - مصدر سبق ذكره- ص ١١٠.

١٤٤- فؤ اد السعيد - الإسلام والشريعة في إستطلاعات الرأي العام - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٦٤- أغسطس ١٩٨٥- ص : ٧٦- ٨٤.

١١٥- د. محمد عمارة - الإسلام والعروبة والعلمانية - طبعة بيروت - ١٩٨١- ص : ٧٦-٧٧.

١١٦- د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام والقرن الخامس عشر الهجري - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٣

١١٧- د. محمد سعيد العشماوي - الإسلام السياسي - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١٧٥-١٩٣

١١٨- المصدر السابق .

١١٩- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٤٢.

١٢٠- د. أنور عبد الملك - من أجل إستراتيجية حضارية - مجلة الثقافة العربية - بيروت -عدد إبريل ١٩٧٣.

١٢١- جمال عبد الناصر - خطاب في عيد الثورة - ١٩٦٥/٧/٢٢.

١٢٢- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطني - الباب السادس .

١٢٣- د. محمد محمود الإمام - رؤية ناصرية في المسألة الإقتصادية - دار المستقبل العربي - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٨٩- ص٢٣.

١٢٤- جمال عبد الناصر - حديث مع رئيس تحرير جريدتي البرافدا والازفستيا-٧ أغسطس ١٩٦٢.

١٢٥- جمال عبد الناصر - حديث أمام المؤتمر الوطني للقوي الشعبية - ٢٨ مايو ١٩٦٢.

١٢٦-جمال عبد الناصر - خطاب في عيد الثورة - ١٩٦١/٧/٢٢.

١٢٧- جمال عبد الناصر - خطاب عام - ١٩٦١/١٠/١٦.

١٢٨- د. فؤاد مرسي - مفهوم الإشتراكية عند جمال عبد الناصر - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٠ - ديسمبر ١٩٩٠ - ص ٥٣.

١٢٩- جمال عبد الناصر - خطاب في ١٩٦٠/٧/٩.

١٣٠- جمال عبد الناصر - خطاب في ١٩٦٢/٧/٢٦.

١٣١- فاضل رسول - هكذا تكلم علي شريعتي - مصدر سبق ذكره - ص ١٤١

١٣٢- طارق إسماعيل وجاكلين إسماعيل . الحكومة والسياسة في الإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ٧٠-٧٦.

١٣٣- د. يوسف القرضاوي - الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي (نظرة عامة) - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي - منتدي الفكري العربي - عمان مارس ١٩٨٧- ص : ٧٤-٧٨.

١٣٤-MaL COLm H. K err, RiCh And Poor StaTes in The Middle-EasT-American univeristyPress- Cairo-1982-PP: 449-473.

١٣٥ - Nicolas S. Hopkinz- ArabSaciety-American univeristy press - 1985 - 502 pp.. 499-520.

١٣٦- محمد مورو- العلاقة بين المالك والمستأجر : وجهة نظر إسلامية - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٩٧- يونيو ١٩٨٨- ص : ٩٤- ٩٨

١٣٧- منير شفيق - التيسيير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية - مجلة منبر الحوار العدد١- ربيع ١٩٨٦- ص : ٨٤- ٨٧.

١٣٨- د . مارلين نصر - التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣٧٦- ٣٨٥.

١٣٩- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢١.

١٤٠- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - سبق ذكره - ص ٢٠.

١٤٢- د . ناصيف نصار (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٥٣

١٤٣- د . عبد العزيز الدوري (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفيه - ص ٣٣.

١٤٤- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الثاني) - مصدر سبق ذكره - ص ٨.

١٤٥- د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) - القومية العربية والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص : ٥٢٧- ٥٢٩.

١٤٦- د. عبد العزيز الدوري (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٨٩.

١٤٧- د. الحبيب الجنحاني (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفسه ص ٩٦.

١٤٨- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ١٢٠ .

١٤٩- جمال عبد الناصر - فلسفة الثورة - الدائرة الثالثة .

١٥٠- المصدر السابق .

١٥١- إبراهيم البيومي غانم - الفكر السياسي للإمام حسن البنا - مصدر سبق ذكره .

١٥٢ - أحمد بن بله << حوار >> - أنا مناضل ناصري وهذه هويتي - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٥٥- نوفمبر ١٩٨٤-ص.٢٠

١٥٣- د . محمد عمارة - الغزو الفكري : وهم أم حقيقة ؟ - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولي - ١٩٨٩ - ص : ٢٠٧- ٢٦١.

١٥٤- المصدر السابق - ص ٥٢.

١٥٥- د. أنور عبد الملك - تغيير العالم - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ٩٥- نوفمبر ١٩٨٥-ص: ٤٨-٥٠.

١٥٦- إريك فروم - نمتلك أو نكون - (ترجمة سعد زهران) - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٤٠- أغسطس ١٩٨٩- ص٩٣.

١٥٧- المصدر السابق - ص ١٥٠- ١٥٣.

١٥٨- ستيفن روز وأخرون - علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٤٨- ص ٤١.

١٥٩- عبد الحليم قنديل - طاعون إسمه أمريكا - مجلة الشاهد - قبرص - العدد ٦٨- إبريل ١٩٩١ ص : ٢٤- ٣٠

١٦٠- د . عبد الخالق عبد الله - العالم المعاصر والصراعات الدولية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٣٣- يناير ١٩٨٩- ص ٢٠٨

١٦١- جميل طراد - الغزو الثقافي الأمريكي مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٣ - ديسمبر ١٩٨٤- ص : ٢٩-٣٢.

ضياء رشوان

الناصرية والإسلام :

محاولة للفهم.

ما تحويه السطور التالية ليس بالحكم القاطع النهائي، ولا بالنتيجه المنطقيه الراسخة، وانما هو محض اجتهاد ونظر فردي في أمر تبدو أهميته مؤكدة اليوم . ومن ثم فان أقصي ما تطمح اليه هذه المحاولة هو طرح تساؤلات صحيحة في موضعها، وفي جدواها ، عسي أن يكون ذلك مفتتحا للاجابه المطمئنه عليها

ربما تكون نقطة البدء التي قد لا يختلف كثيرون حول صحتها، وان كان الخلاف يبدأ بعدها بقليل، هي أن ثمة هاجسا مسيطرا لا علي الحركة الناصريه المصريه فحسب ، بل علي مجمل الحركة اليساريه والوطنيه في هذا البلد العربي ، علي تنوع مدارسها وتياراتها ، وهو الاسلام السياسي . ونضيف لمزيد من التحديد : الكفاحي ، أي ذلك التيار من الحركة الاسلاميه الذ ي يرفع لواء المعارضه ، سواء في مصر أو في خارجها ، وينطلق من مقولة " الاسلام دين ودوله " قاعدة وهدفا لمعارضته تلك . والذي يستند اليها في طرح التناقض الجذري مع كافة الأشكال والبني والعلاقات الاجتماعيه والسياسيه والاقتصاديه والثقافيه القائمه . ومع التصورات النظريه المبنيه عليها تلك الأولي ، والذي - أخيرا - يستخدم أساليب متنوعه في حركته السياسيه ، وان كان في القلب منها الصدام .

والصفه المضافة لهذا الاسلام السياسي ، أي الكفاحية ، مقصود بها من ناحية أولي التأكيد علي أن صفة السياسي ليست هي - كما يعتقد كثيرون - العلاقه الفارقه ما بين هذه الجماعات وغيرها من الجماعات الاسلاميه الأخري ، مثل ينسحب علي هذه الأخيره ، بالضبط كما ينسحب علي جماعات أخري قد تبدو علي الطرف البعيد منها ، مثل جماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) . فالسياسه بمعناها العام من حيث أنها ذلك النشاط الانساني الذهني أو الاجتماعي الذي تكون السلطه بشتي صورها ومضامينها هي محوره المباشر أو غير المباشر ، سواء اتخذ ذلك النشاط صورة التأييد . أو المعارضه أو الحياد تجاه أشكال وصور وعلاقات السلطه القائمه والنظريه السياسيه بذلك المعني تضفي علي كل من تلك الجماعات الاسلاميه صفة الجماعة السيا سيه .

ومن زاويه ثانيه، فان التفرقه السابقه تبدو ضروريه ، لأن ما أطلقنا عليه هاجسا تجا ه الاسلام السيا سي الكفاحي ؟ ! انما فقط يرتبط بنمو وتصاعد هذه الجماعات الاسلاميه السياسيه المتصفة بالكفاحية في تكوينها وفي مضمون وشكل حركتها وأطروحاتها . فلم يتولد ذلك الهاجس مطلقا نتيجة للاسلام السيا سي في وجهه الصوفي ، علي الرغم من الحجم البشري الهائل للجماعات المنتميه اليه في مصر .

والتأكيد علي تحديد صفتي " السياسية" و" الكفاحية " ، وعلي الربط بين الها جس والسفة الأخيره ، يفضي بنا الي ملحوظه أساسية وهي أنه طالما أن كافة الجماعات الموصوفة بالاسلاميه السياسية كانت حاضره في المجتمع المصري طوال السنوات السابقه ، ومعاصرة للناصرية في دولتها وخارجها ، وأن ذلك لم يستثر حماس التيار الناصري ، لأن يتفاعل معها ايجابيا ويطرح حوارا مشتركا، فإن ذلك ينبيء بأن العنصر الجديد الذي طرأ علي بعض هذه الجماعات ، أي عنصر الكفاحية، قد يكون هو الباعث علي الاهتمام الناصري بالاسلام السياسي فكرا وحركة .

وتتأكد هذه المقوله عند متابعة تطور الاهتمام الناصري بالاسلام الكفاحي في السنوات الأخيرة . فقد ترجمت هذه الكفاحية الاسلاميه نفسها حركيا في مجموعة أحداث هامة، كانت قمتها هي اغتيال الرئيس المصري السابق أنور السادات علي يد الشهيد خالد الاسلامبولي ورفاقه في ٦ اكتوبر ١٩٨١ ، ثم مواصلة رفقتهم من تنظيم الجهاد لمحاولة الصدام مع الدولة فيما عرف بأحداث أسيوط ، وما تلاها من وقائع أخري جسام . ولقد كانت هذه الأحداث هي نقطة البدء في تولد الهاجس الاسلامي عند التيار الناصري في مصر ، وعند غيره من التيارات بدرجات مختلفه ، كما كانت هي أيضا المدخل الذي ألقي منه الناصريون النظر الي ساحة الحركة الاسلامية الكفاحية ، حيث اكتشفوا هناك ، ثم تأملوا ، ثم تعاطفوا ، مع سمتين لهذه الكفاحية :

الأولي : هي ذلك التناطح العالي الثقه الذي تقوم به جماعات الاسلام الكفاحي مع الدولة وأجهزتها بصورة مبا شرة .

والثانيه : هي تلك الروح الاستشها دية التي يخوض بها أبنا ء تلك الجماعات تناطحهم هذا ، مع ما نتج عنها من قدر مفجع من الخسائر في الأموال والأنفس والأجساد ، التي قل منها ما لم يحسب بتعذيب أو اعتقال كما اكدت ذلك أحكام المحاكم المصريه ذاتها .

فقد ولدت هذه الأحداث بسمتيها احساسا عاما بداخل الناصريين ، وقطاعات أخري كبيره من الحركة الوطنية المصرية ، بما يشبه الذنب تجاه الوطن والعجز تجاة شعبه ، بالمقارنه بما أقدمت عليه وقدمته تلك الجماعات من تضحيات بالغة ، حتي لو لم تكن النتائج علي ذات قدر التضحيات . وقد كان التعاطف الناصري مع الاسلام الكفاحي ، وعلي البدء في التساؤل عنه في محاولة معرفته ، ثم أخيرا طرح الحوار معه كما دعت أقلام ومنابر فكرية وسياسية وصحفية ناصريه عديد ه في مصر في الآونه الأخيرة .

واذا كانت تلك المقدمه توضح الباعث المباشر علي الاهتمام الناصري بالاسلام الكفاحي ، فإنه من الصعب احالة هذا الاهتمام كله الي ذلك العنصر الذي يبدو سيكولوجيا الي حد بعيد، ومن ثم الاستناد اليه في فهم الظاهره . فلها من الأبعاد والآفاق ما هو أكثر اتساعا من أن تكون مجرد ظاهرة نفسية

والإحاطه بكافة تلك المناحي تستلزم طرح عد د من الأسئله التي قد تشكل اجاباتها معا تصورا تفسيريا وتحليليا عاما لها...

هل هناك ما يجمع بين الاسلام الكفاحي والناصريه :

يعد ذلك التساؤل يعد تمهيدا واجبا للأسئله الأخري التاليه ، وهو مثلها ، يمكن أن تكون له أكثر من اجابة ، وبحسب الاجابه فان طريقا مختلفا في المناقشه والعرض سوف يشق .

وللسؤال اجابتان ، غير تلك التي نراها صحيحة ، ويحسن البد ء باستعراضهما قبل الدخول في الثالثه . والأولي يراها أصحابها بديهيه واضحه لامراء فيها . فهم لا يرون بين الاسلام الكفاحي والناصريه سوي التنافض الأكيد والصراع الذي لا حل له . ومن ثم فإن السؤال عند هؤلاء مجاب عنه منذ البداية بالنفي المطلق ، وهم لذلك يرفضون ذلك الحوار ، ولا يرون فيه جدوي ولا منه خيرا .

أما أصحاب الاجابه الثانيه فهم لا يجيبون مبا شرة ، لأنهم يرون في طرح السؤال هذا ، سبقا للمنطق الصحيح في الفهم والتحليل، ويعتقدون أنه قد أخطأ مكانة في العرض ، فهو متقدم كثيرا عن موضوعه . فهؤلاء يعتقدون أن المقصود من الجدل برمته هو التنقيب عن الوصول الي تلك الجوامع ما بين الاسلام الكفاحي والناصريه ، بحيث يمكن التعرف عليها من بناء أساس متين لصيغة من صيغ التآلف أو التحالف أو حتي الاندماج بين الحركتين ومن ثم فإن طرح ذلك السؤال في بداية مثل هذا الحديث يعني عند هؤلاء قلبا لكيفية المناقشه ، والبدء بما يلزم الانتهاء به .

والحقيقه أنه لا رغبه ولا حاجة االدخول في مناقشته مع الرؤيه الأولي ، واعتبار اجابة السؤال بالنفي وكأنها بديهيه مستقره. فناهيك عن أن كافة الوقائع والسياقات التاريخيه والمعاشه تنفي ذلك ، فان قناعة الكاتب وما سوف يأتي من سطور ، تتجه في محلها نحو تأكيد أن هناك بالفعل ما يجمع الاسلام الكفاحي والناصريه ، بل وقد تتجاوز ذلك الي حيث لا تري من صيغة ممكنه بينهما سوي الحوار والاجتماع .

أما الرؤيه الثانيه التي ترحب بالحوار ، ولكنها تري في اجابة السؤال ختاما للجدل وبدءا للتفاعل العملي الناصري - الاسلامي ، فانها تتعامل مع الحوار وكأن هدفه هو افتعال نقاط تجمع ما بين الاسلام الكفاحي والناصريه ، فان لم يكن ذلك فعلي الأقل ابداع وخلق مثل تلك النقاط ، بحيث يمكن اقامة التفاعل العملي الايجابي بين التيارين علي أساسها . والاختلاف مع تلك الرؤيه يكمن في أنها تجعل من الحوار ، في أساسه وأدواته ونتائجه وأهدافه محض حوار سياسي ، وهو بذلك لا يخرج في طبيعته عن أي من تلك الحوارات التي زخر ويزخر بها التاريخ السياسي للبلاد ، أي حوار حول جبهة أو تحالف " سياسي" بين قوي " سياسيه" تجتمع فقط علي نقاط برنامجية تمثل الحد الأدني المشترك فيما بينها ، وتتحصل غايته الموضوعيه والزمنيه في انجاز تلك النقاط . وبعدها ينفض الائتلاف أو التحالف

ويبدأ عهد جديد من العلاقات بين الحلفاء السابقين ، قد ينتهي بطور جديد من التحالف أو من الصراع بحسب الأهداف المرحلية لكل منهما .

وهذا الفهم للحوار الاسلامي ، الناصري لا يصيب - كما نعتقد - صلب حقيقته التي هي ليست فقط سياسة محضة . فحقا أن للسياسه مكانا جوهريا فيه ، ولكنها ليست كله . فقد تكون بواعث الحوار المباشرة هموما سياسية ، سواء خا صة بالوطن وأوجاعه ، أو بالتيار الناصري واختلاجاته الداخليه . وقد تكون أهدافه - المبا شره أيضا - سياسية في شكلها ومحتواها ، ولكنه في تقديرنا حوار يمتد الي آماد ابعد بكثير من مجرد السياسه ، التي هي نقطة اتصال المجتمع بالسلطه أو هي نقاط السلطه الموزعه في المجتمع . فآما د ه الأفقيه تتسع باتساع المجتمع المصري العربي ، وتتجاوزهما الي ابعد من ذلك . كما انه ليس نبتا للحظتنا التاريخيه هذه ، وانما هو يمتد رأسيا وزمنيا منذ أن شهدت مصر صدمتها الأولي مع الغرب ، وعاشت عصر نهضتها الأول مع محمد علي ، مرورا بالانتكا سات الهائله والانتصارات العظيمه وحتي زمننا الذي نعيشه الآن .

وعلي ذلك فاجا بة السؤال كما نعتقد في صحتها تتلخص في أن هناك بالفعل الكثير مما يجمع الاسلام الكفاحي بالناصريه ، وهي هنا تتناقض جذريا مع الاجابه الأولي . كما أنها تختلف مع الثانيه في اعتقادها أن هذه الجوامع أكثر عمقا واتساعا من أن يتم اختزالها في السياسه فقط ، قاعدة أو هدفا ، وأنها أكثروضوحا وتجليا من أن تختلق أو أن تأتي مفتعله في نهاية تحليل سيا سي طويل ، يستند في ابرازها علي الذرائعيه ، أو حتي الرغبه النبيله في الفعل السيا سي المثمر الذي قد ينتج عن ائتلاف التيارين . فتلك الجوامع ، أكثر من ذلك ، لم تك قط حصادا لمرحله بعينها ، بل هي ثمرة لعملية تاريخيه طويله، قد يكون للاسلام وللناصريه أو كليهما دور فيها ، ولكنه لم يكن قط ، ايضا ، الدور كله .

ومن ثم فان السؤال منهجيا - لابد أن يساق في مستهل الحديث ، ولا بد أن يجاب عليه بغير وضعه في مؤخرة سياق يبرر ويمهد للاجابه عليه بنعم . فهو أصل رصلب الحوار ذاته . واجابته قد تكون -ايضا - أصل وصلب جدلنا الاجتماعي والتاريخي طيلة القرنين السا بقين . ولعل ذلك هو ما يجعل تلك الاجابه محورا لكل ما هو قادم من سطور ، وان كانت سوف تأتي متفرقه بين اجابات لأسئله أخري أقل مركزيه ، حيث يتيح ذلك استكمال كافة جوانب الحقيقه مفصلة كما تظهر للكاتب ، ويسمح من ناحية ثانيه ببروز كل المواطن التي أصابت تلك الحقيقه صدقا ، وتلك التي قد يكون هناك افتئات عليها فيها .

هل هو حوار جديد

يمثل الحوار المطروح صوره جديده متطورة ومختلفه كيفيا من ذلك الجدل القديم - الجديد الذي عرفته مصر حول ما اصطلح علي تسميته بالأصالة والمعا صره الذي بدأ منذ أن إقتحم علينا الغرب الصاعد بحضارته خلوتنا ، سواء مع الحملة الفرنسيه أو مع مشروع محمد علي المنهار . فطرح علينا أول ما طرح الوعي بوجود هذا الإنفصام الهائل الذي استمررنا نعيشه حتي اليوم بين ما هو " نحن" وما هو " هم" واليقين المحسوس والمعقول بتلك الهوة السيحقه التي تفصل بيننا وبين تلك الحضارة الصاعده المهيمنة . ومن ثم فقد أضحي الجدل حول طبيعة تلك الهوة وأسباب وجودها وكيفية تجاوزها ، هو الحاضر الدائم في مجتمعنا وسيا ستنا طيلة هذين القرنين من الزمان .

وعدم غياب الجدل حول الوافد والموروث أثناء كل تلك السنوات ، لا يعد مبررا كافيا للاعتقا د بأنه كان دائما جدلا ذا طبيعة واحد ة ومستويات متشابهة ورؤي متطابقه ونتائج متماثله ، فقد ظلت فقط الأسئله الأساسيه هي الثابته تقريبا مع اختلافات في العمق والمساحه ، ولكن كل ما هو سوي ذلك كان دائما متغيرا . وعلي تلك القاعده ينبني النظر الي الحوار النا صري – الاسلامي : صورة أخري متغيره من الجدل تشكل حول أسئلته المحوريه ذاتها .

لذلك النظر للحوار ما يدعمه من شواهد الحاضر ومما وصلنا من الما ضي ، فالاختلافات بين الجدل الذي تشهده مصر تلك الأيام وما شهدته من قبل حول الأصالة والمعا صرة تكا د تكون من الوضوح بما لا يسمح بالتغا فل عنها . فقد كانت عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات هي المسرح الزمني للصورة الأولي من ذلك الجدل ، والانحياز الي أحد عنصريه : الوافد أو الموروث . ولا يعني ذلك أن الجدل قبلها كان غائبا ، فقد كانت المعضله قبلها لا تزال في طور التساؤلات الأوليه التي دارت حول هذا الوافد ومحاولة اكتشاف كنهه ، والد هشه المتسائله عن أسباب " تقدمه" ، ثم الانقلاب الي الموروث لاعادة اكتشاف كنهه هو الآخر ، والاستغراب المتسائل عن أسباب " جموده". ولم يكن طرفا الجدل قد تكونا بعد صورة مكتمله في رحم المجتمع . فقد ظلت محاولات الاكتشاف والدهشه والاستغراب يقوم بها الجميع دون أن يصف بعضهم أنفسهم ، أو ينعتهم الآخرون بأنهم من أهل المعاصرة أو من أصحاب الأصاله .

ولكن العقود الثلاثه المقصوده ، والتي رافقت الانهيار الأخير للخلافه العثمانيه ، والتدشين النهائي للصعود المنتصر (أوروبا وأمريكا) ، والتحقق الواقعي للثوره والدوله الاشتراكيه الأولي قد شهدت – هذه العقود – تكريس واكتمال المعسكرين ، معسكر الوافد ومعسكر الموروث ، ومن ثم فان الجدل والحوار بينهما كان هو المآل الطبيعي لذلك التكريس والاكتمال . وقد أنتج هذا كتابات واجتهادات ومواقفا ورموزا ، كذلك تحددت طبيعة ومستويات وقضايا ، وهي كلها – في اعتقادنا – تختلف عما هي عليه في الجدل الجديد الحا لي .

وينصرف الاختلاف بين هذين الجدلين الي محورين أسا سيين ، هما أطرافهما ، ثم مضمونهما ومستواهما . فإذا كانت البدايه بالأطراف ، فانه علي الرغم من أن ذلك الداعي الي الأصاله والموروث ظل مجسدا في تبلور اسلامي حركي سياسي منظم ومجتمعي في الحالتين ، الا أن هناك من التمايزات ما هو ابعد من ذلك الوصف الخارجي . ففي سنوات العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، كانت جماعة الأخوان المسلمين هي ذلك التبلور ، وقد بلغت ضخامتها حدا وصل ببعض الكتابات الي تقدير عدد المنتمين اليها في ذلك الوقت والمسددين لاشتراكات عضويتها بنحو نصف مليون مصري . وهو ما قد يتجاوز نسبة التبلور التنظيمي الاسلامي الحالي من بين سكان البلاد . الا أن هناك فارقين جوهريين رافقا وميزا التبلور الاسلامي الحالي عن مثيله السابق ، فقد نشأ التبلور الحالي ضمن موجه عامة من الاحياء الاسلامي ، ومن التأكيد علي الذاتيه والهويه الاسلاميه ، وامتدت تلك الموجه عبر كل الأقطار التي للاسلام فيها حضور علي الرغم من تباعدها . كما انها لم تقتصر علي الاسلام السني، فقد شملت الجماعات الشيعيه ، وأيضا في مناطق جد متباعده . ولم يكن للتبلور الاسلامي الأول في العقود الثلاثه حظ من مثل هذا الاحياء الاسلامي العام ، فقد كانت هناك الي جواره فقط حركة الجماعه الاسلاميه في الهند التي نشأت علي يد أبي الأعلي المودودي ، وبقاياضعيفه مشوهة للحركة الوهابية في السعوديه ، والمهديه في السودان ، والسنوسيه في بلدان شمال غرب أفريقيا العربيه .

وينصرف الفارق الثاني الي انه علي الرغم من الاتساع الكبير في حجم وحركة الاخوان المسلمين خلال هذه العقود ، واطراد تلك الحركة الي درجة الاعداد لمراحل من الصدام والعنف ، وخوض بعض تلك المراحل بالفعل ، الا أن التباين فيما أطلقنا عليه في البداية " الكفاحية" يظل واسعا ما بين الاخوان والجماعات الاسلاميه الحاليه . ويعود ذلك التباين في مستواه وعمقه الي النشأة الأولي لكل منهما وفلسفتهما ، حيث كانت عند الأخوان ولمدة عشر سنوات كامله تقوم علي أفكار " تربويه " تقترب الي حد بعيد من أفكار محمد عبده ، وهي ان تكن قد فارقتها نسبيا منذ دخولها الي السياسه وعوالمها ، إلا ان ذلك قد طبع الحركة - حتي اليوم - بما يسمي المرونه والاعتدال والعمليه. وتختلف الجماعات الحاليه في فلسفة نشأتها وطريقتها عن الاخوان ، فهي قد اختارت البدايه والتنشئه " الكفاحية " ، وليست التربويه ، لها ولأعضائها ، وهو ما ظل العنصر المميز لتلك الجماعات علي مستوي بنيتها الداخليه ، وان غاب احيانا - خاصة في أوائل السبعينيات ووسطها ، عن فعلها السياسي الخارجي لأسباب متعلقه بالتكتيك السياسي .

وعلي الضفه الأخري ، فان القطاع الداعي الي المعا صرة والمؤيد للوافد اليوم عما كان عليه في عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من زوايا عديده . فقد كان في تلك الحقبه يتألف من خليط من التيارات والأفكار الليبراليه ، والاشتراكيه والماركسيه ، و" العلميه " ، والتي ما فتئت جميعها تؤكد ليس فقط علي رغبتها في اللحاق بالمعاصره والالتحاق بالوافد ، بل انها كانت تعلن في غير موارية ولا ملل عن رفضها أن يكون الأصيل أو الموروث معنيا لجلب الأفكار والممارسات الاجتماعيه والسياسي منها بصفه خاصه . وقد خاض أصحاب المعاصره في ذلك الوقت معارك عنيفه ومشهوره من أجل تأكيد رؤاهم تلك ، لم تزل قعقعة سيوفها تتردد في جوانب وعينا وتاريخنا الفكري والاجتماعي .

أما اصحاب المعاصره اليوم والداعون اليها ، فمن الصعب حصرهم في تيار أو فكر سياسي أو اجتماعي بعينه . فالهاجس التراثي حاضر بصورة جليه سواء بداخل الليبراليين أو اليساريين بتنوعاتهما . وتتداخل الرؤي الموروثه من تلك الوافدة في خليط يصعب فصله وتوصيفه ، كما تراجعت القدرة علي اعلان الانتماء الصريح الي الوافد ورفض الموروث الي حد بعيد ، أصبحت معه الرموز المطروحه لهذا الاعلان ، علي خلاف سابقتها ، قليلة ضئيله ، الجاد منها نادر والباقي استعراضي دعائي ، ولم يعد لمعاركهم من السيوف سوي وميضها البعيد البا هت .

ويكمل توضيح الفوارق بين معسكر المعاصره في الحالتين ، أنه اذا كان هناك من جامع بينهما ، وهو انتقال بعض رموزه الكبار الي ضفة الموروث ، فان ذلك أيضا يختلف فيما بين المرحلتين . فقد اكتفي الأولون ، ويحضر هنا المثل الأشهر للدكتور طه حسين ، بأن انتقلوا بذواتهم وبعض كتاباتهم الي البحث في الموروث ، ولكن ذلك توقف عند ما يمكن تسميته بفردية الانتقال ، فلم يتحول أحد من هؤلاء الي الدعوه العلنيه والجماعيه لمعسكره الجديد . في حين أن المنتقلين من جبهة المعاصرة الي التراث من المعاصرين لنا ، لم يكتفوا " بالخلاص " الفردي ، بل انقلبوا حملة دعوة وأصحاب صوت تراثي عال يدعو الي " خلاص " جماعي يشيع بين الناس أجمعين والأمثله هنا كثيره ومعروفه للكافه .

ويكمن الاختلاف الثاني الكبير ما بين الجدل القديم والجدل الجديد ، في مضمون ومستوي كل منهما حيث يرتبط هذان الأخيران بصورة وثيقة لا يفيد معها التعرض لأحد هما مستقلا عن صاحبه . ففي جدل النصف الأول من القرن ، وعلي الرغم من الحاح الوافد وشيوعه في مناح كثيره من المجتمع والثقافه

والسياسه ، وتجسد الموروث أيضا في كل هذ ه جميعا ، الا ان مستوي الجدل لم يبتعد كثيرا عن قلب وأطراف ما يمكن تسميتهم بالنخبه المثقفه والمتعلمه بمناحيها الديني والمدني ، المعاصر والأصيل ، فقد توزع أبناء هذه النخبه ما بين خندقي الجدل الذي ظل يدار في ذلك الوقت فيما بينهم ، متخذا في أغلب أحيانه صورة المحاكاه الفكريه والسياسيه ، التي مكانها الصحف والمجلات والكتب ، وأدواتها البرهنه العقليه والدليل العلمي ، والايمان الغيبي والنقل السلفي . في صياغة مختصره ، فقد كان الجدل في هذه الحقبه يدور في مستوي فكري ونظري وبين قلة من أبناء المجتمع المصري ، ولم يتحول ذلك الجدل حينذاك الي صراع اجتماعي " تحتي " واسع الأطراف متعدد الشواهد والوسائل والرموز.

ولم يكن مضمون هذا الجدل الفكري المكتوب ، ليخرج كثيرا عن حدود السياسه مع ما يختلط بها عادة من مفاهيم وقضايا مثل اسا س السلطه وشرعية الحكم وحدود المساءله ، والديمقراطيه والشوري والدستور والمجالس النيابيه . واذا كان الأمر لم يخل أحيانا من طرح قضايا اجتماعيه وثقافيه كموضوعات لهذا الجدل ، الا انها لم تخرج عن كونها فروعا علي هامش السياسه ، ولم تتبلور في الجدل الي مستويات أكثر تعقيدا مثل الانتماء والذاتيه والهويه . وبذلك فقد ظل التنازع ما بين النموذج الاسلامي في الحكم والسياسه وادارة المجتمع والنموذج الأوروبي الغربي بشقيه الدستوري والليبرالي ، والاشتراكي الاجتماعي ، هو محور الجدل بين الأصالة والمعاصرة طيلة هذ ه العقود . وقد يمكن احالة جزء كبير من هذه " الهيمنه" السياسيه الي العوامل الثلاثه المشار اليها من قبل ، الي سقوط الخلافه وصعود الغرب الأوروبي الأمريكي وانتصار الثوره الاشتراكيه لما لها جميعا من خصائص سياسيه واضحه .

وأما عن جدل الحا ضر فانه مع بقاء النخبه المثقفعه والمتعلمه تمارس دورها المستمر في التاريخ المصري ، في تبني واعلان الدعوه الي المواقف الاجتما عيه والسيا سيه والثقا فيه المختلفه والموزعه بين قوي المجتمع وطبقاته ، الا أن الجدل الجديد حول الوافد والموروث قد تجاوز حدود تلك النخبه ، وامتد رأسيا من أكثر الطبقات والشرائح فقرا وغورا في أعماق المجتمع وحتي الشرائح والطبقات المتكلسه والطافيه علي سطحه . كما انه امتد أفقيا ليشمل تقريبا كافة الطبقات والشرائح والمناطق والأعمار والثقافات والفئات أي أنه في جملته : امتد ليشمل المجتمع المصري كله .

وعلي الرغم أيضا من بقاء صورة المناظرة الفكريه والسياسيه مع تزايد حجمها في قلب الجدل الجديد، الا ان طابعه الاجتماعي والشعبي قد وضح أكثر بمسافات من سابقه ، فلقد أضحت قضية الوافد والموروث ، الأصيل والمعاصر ، قضيه مجتمعيه ، فرديه وأسريه وعامه ، وبدت رموز وعلامات وشواهد الجدل حولها متناثره متنوعه في مناحي المجتمع وثناياه ، فبين الحجاب والنقاب والفستا ن والبنطلون ، وبين حق المرأه في تطليق نفسها ، وحق الرجل في الزواج بأربع ، وبين الفوائد الربويه والبنوك الاسلاميه ، وبين انتشار أو امتلاء المراقص الغربيه الحديثة وانتشار المساجد الصغيره الجديده ، وبين امتداد أجهزة التليفزيون والفيديو بأفلامها وأحلامها الي أقصي أعماق مصر وامتداد كتابات ابن تيميه وسيد قطب والمودودي وعمر عبدالرحمن بأفكارها ورؤاها الي ذات الأعماق ..بين كل ذلك وغيره كثير ، يبدو الجدل الجديد حادا وعميقا ومؤكدا وشعبيا وليس فقط نخبويا .

وعن المضمون ، فلم يظل هو السياسه كما كان قديما وان ظلت السياسة بأفكارها وأفعالها - وكما هي طبيعتها في كل مجتمع - رأس الحربه المشرعه لحسم الخلافات كلها . فقد اتسع المضمون الجديد

كثيرا مع اتساع مستوي الجدل في المجتمع ، وأضحت الثقافه - بمعناها الكلي - والقيم وأنماط السلوك ، والانتماء والهويه ، والذاتيه والخصوصيه هي محاورة الجديده . وبذلك لم يعد شكل تنظيم السلطه والاداره هو الحاجز الذي ينقسم عليه الناس ما بين أهل أصالة وأصحاب معاصرة ، فقد أضحت هوية الفرد والمجتمع والأمه ، وما يترتب عليها من تساؤلات حول كيفية تنظيم المجتمع ذاته : سيا سته واقتصاده وثقا فته وعلاقاته الاجتماعيه وقيمة وأنماط سلوكه ، أصبحت هي الهاجس الذي بعده يتفرق الناس الي أحد صاحبين : الوافد أو الموروث .

ويتأكد ذلك عند ملاحظة الحاجات الفكرية بين النخبه بأطرافها ضمن ذلك الجدل الجديد ، فليس هناك من مساهمه جادة تزعم اليوم أن تلك المعضله وذلك الهاجس لهما طبيعة محض سيا سية ، فهي عند الجمهور منهم اجتماعية ، ولدي بعضهم حضارية ، ويراها غير هؤلاء ثقافيه ، في حين يعتقد أخرون أنها دينيه . وفي كل تلك الرؤي - التي هي منشوره ومعروفه - تختلط السيا سه بالمحور المطروح كقلب للمعضله وتفسيرها وتجاوزها ، ولكنها قط لم تعد ، أي السيا سه ، بمعناها المباشر قلبا لأي من هذه المساهمات .

لماذا هو جدل جديد

بعد تلك المغامره بالاجابه عن هوية ذلك الجدل واعتباره جديدا ذا طبيعة مختلفة عن جدل عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، فإن السؤال الذي يثار هنا هو : لماذا تلك الجد ة في أطرافه وفي مضمونه ومستواه ؟، هل هي محض صدفه ؟ أم اختيار واع وارادي ؟، أم أن ذلك مرتبط بالظروف والشروط التاريخيه التي أفرز ضمنها وخلاها كل من الجدلين ؟ . وتلقي بنا اجا به هذا السؤال في قلب علاقة الاسلام بالناصريه ، وعلاقة الاثنين بالهاجس الأسا سي للجد بين معا ، أي الأصالة والمعاصرة أو الوافد والموروث . وابتداء فان الجد ة المشار اليها في جدل الوافد والموروث ليست نبتا لاختيار جيل أو مرحلة بعد تمحيص وتدقيق ، كما انها ليست صدفه غير ذات صلة بالوقائع والأحداث التي مرت ليس فقط خلال العقود الخمسه المنصرمه . بل خلال القرنين السابقين بأكملهما . فقراءة هذين القرنين تنتهي بالقول بأن هناك بالفعل جملة من الملابسات والأوضاع والتطورات التاريخيه التي انتهت بجدل الأصالة والمعاصرة الي صورته التي تعرفها اليوم ومن بين هذه التطورات والملا بسات ، فان تتبع محورين أسا سيين يمكن أن يوصل الي الاجابه المبتغاه دونما استغراق في تفصيلات صغيره أو تيه بين ركام هامشي منها . والمحور الأول هو طبيعة العلاقه بين الغرب بحضارته وآلته السياسية والعسكريه والاقتصاديه وبين مصر والأمه العربيه علي اجمالها ، منذ أن وطأت خيل نابليون أرض الكنانة ، وحتي لحظة طرح الحوار الناصري - الاسلامي . وأما الثاني فهو يتمثل في التطورات الداخليه في مصر والأمه العربية ، و التي واكبت تلك العلاقه الخارجيه ، وكذا المراحل التي مرت بها خلال هذه الفتره .

والحق أن النظرة المطروحة هنا لطبيعة العلاقه ما بين الغرب الأوروبي والوطن العربي المسلم انما تتفق تماما مع القول انها ذات خاصيتين : الأولي أنها كانت دائما علاقة صراع ما بين خصوم أو نقضاء ، مع التباين في درجة هذ ه الخصومه والتناقض من مرحلة لأخري ، ولكن الصراع يظل هو الجوهر الثا بت المميز للعلاقه طيلة تلك الحقبه الزمنيه ، والخا صيه الثانيه ، ولعلها الأسا سيه ، أن ذلك الصراع هو في جوهره صراع حضاري ، حيث الحضاره هنا تنصرف الي المعني المتسع لها ، والذي تجاوز كلا من مفهوم

الازدهار والعمران ، والمفهوم الانثربولوجي العرقي والثقا في والجغرافي الضيق ، وينظر اليها كوجود متميز لجماعة أو لجما عات بشريه محددة ، بما له من أنما ط وأبنيه وعلاقات ثقافيه واقتصاديه وسيا سيه وعسكريه وسلوكيه ..... الخ .

ولمزيد من التحديد ، فان الاتفاق يكاد يكون كاملا مع القول بأن القرنين الممتدين منذ أن صدمنا الغرب بتقدمه ، كانا قرني مواجهة ما بين الحضارة الاسلاميه العربيه ، والحضارة الغربيه الأوروبيه ، وليس في ذلك القول ما ينفي أنه كانت هناك أيضا ثمة مواجهة ما بين ذات الحضارة الأولي ، وبين الوجه القروسطي من الحضارة الغربيه . ولعل الاستشهاد السريع المبسط بالحروب الصليبيه ، بما لها من محتوي أكثر اتساعا من مجرد العمليات العسكريه والغزو المسلح ، يؤكد أن هذه المواجهة والصراع الحضاريين لم يغيبا أيضا حتي خلال تلك السنوات البعيده .

ووجود هذه المواجهة التاريخية غير مرتبط علي الاطلاق بدرجة التقدم العلمي أو التكنولوجي التي حققها ذلك الطرف وأخفق الآخر في التمكن منها . كما انه غير مرتبط بدرجة القوة التي قد تمتلكها احدي الحضارتين وتفتقدها الأخري في لحظة تاريخية بعينها ، فالصراع الحضاري يظل قائما ما بين أدني الحضارات قوه ، وأكثرها جبروتا ، والفيصل في استمرار المواجهة حضارية بينهما ، هو استمرار احتفاظ تلك الضعيفة أو هذة القوية بمرتكزاتها الثقافيه والماديه المتميزه ، والتي تنفرد بها في مواجهة الحضارات الأخري ، أي استمرارها كحضارة مختلفه . في حين تنتفي " حضارية" هذا الصراع لحظة أن تبدأ هذه المرتكزات في الخلخلة والتزعزع والانهيار واحدة بعد الأخري ، تاركة مكانها لأخري وافدم من حضارات أخري متباينه ، فعندئذ قد يصح اطلاق وصف آخر علي مثل تلك العمليه التاريخيه ، لكن لا يمكن اقحامها ضمن مفهوم المواجهة والصراع الحضاريين .

والخلط مابين معني " المواجهة الحضارية " ومعني " التكافؤ في المواجهة الحضارية " انما يوقع من جهه في هوة التعريف بالحضارة باعتبارها عمرانا وازدهارا ونموا لعناصر القوة والتأثير ، وهو الذ ي يعد و كونه مرحلة من مراحل التكون والتطور الحضاري ، وليس مجال مضمونا للحضارة . كما أنه من جهة ثانية يؤدي الي اختزال مراحل الصراع الحضاري الي مرحلة واحدة لا يشهد التاريخ سواها ، وهي التي تبلغ فيها الحضارات أوج قوتها ونفوذها ، وهو ما يفضي منهجيا الي القول بثبات وسكون مراحل التاريخ والتكون والتطور الحضاريين السابقين علي ذلك الأوج ، مما يجعل في النهاية من ذلك الصراع الناشب فقط - افتراضا - في مرحلة القوه ، فجائيا ومنقطعا عما قبله ، وغير مفهومه أسبابه ودوافعه .

وعلي ذلك فان المقوله الرئيسيه هنا هي أنه كان هناك دوما صراع ومواجهة تاريخيين ما بين الحضارة الغربيه الحديثه ، والحضارة العربيه الاسلاميه ، طيلة القرنين السابقين :الأولي بركيزتي وجودها المادي والثقافي المتميز أي الانسان والعقل ، واللذان بنيت عليها قواعد تلك الحضارة وأشكالها الفرعيه ، أواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر ، ومعها كل ما أبدعه العقل الفردي والجمعي بداخل الغرب استنادا علي هاتين الركيزتين منذ ذلك الوقت ، من أنماط وأبنيه وهياكل وعلاقات علي الأصعده المختلفه ، أصبحت تشكل جميعها جوهر ومظهر الحضارة الغربيه الحديثه . والثانيه بركيزتي وجودها واستمرارها المتميز أيضا ، أي التراث الاسلامي واللسان العربي ، باعتبار ان التمازج ما بين الحامل

(اللسان) والمحمول (الاسلام) ، قد أضحي بعد كل تلك القرون جوهرا لهذه الحضارة ، التي يصعب القول بعروبتها القحه ، أو اسلاميتها المطلقه فلم يلعب الاسلام فقط دور الدين المستقل عن المجتمع وتاريخه ، ولم تك العربيه قط محض أداة لنقل الافكار والتفاهم الاجتماعي ، فقد كان الأول - ولا يزال - المكون الأسا سي والأكثر وضوحا في النسيج الاجتماعي والثقافي والعقلي لتلك الحضارة ولمجتمعها كما أن الثانيه لعبت دور أداة الصياغة الثقافية والاجتماعيه والعقليه ، الحية والمستمره والفاعلة بما لها من خصائص نوعية أضفاها عليها الاسلام والمجتمع العربي الاسلامي ، نأت بها أن تصبح بعد كل تلك القرون مجرد لغة كهنوتية مقد سه مندثره ، أو معرضه لذلك ، مثلما هو الحال مع العبريه واللاتينيه والقبطيه .

والصراع الحضاري المثار اليه ، كأي صراع آخر ، يخضع في تطوره وفي تشكيل خصائصه لأربع مجموعات من المتغيرات ، اثنتان منها تقع كل واحدة منهما بداخل احد طرفيه ،والثالثة فيما يجري بين الطرفين من تفاعل ، والأخيرة ، وهي الأقل أهمية ، تتعلق بالفضاء الزماني والمكاني المحيط بالصراع وما يحتويه ذلك الفضاء من صراعات وعنا صر وفاعلية آخرين ، قد يكون لهم جميعا أو لبعضهم تأثيرات من قريب أو بعيد ، سلبيه أو ايجابية ، علي مجري الصراع المنظور اليه . والمواجهة العربيه - الاسلاميه العربيه لا تخرج عن تلك الأرضيه كثيرا .

فقد ظهر أثر هذه المجموعات الأربع واضحا علي مجري هذا الصراع وخصائصه منذ نشوبه ما قبل قرنين . فمن نافلة القول التأكيد علي القوة والنفوذ الماديين اللذين تمتعت بهما الحضارة الغربيه منذ عصر نهضتها ، والتأثير الأكيد لهما في اعطائها عناصر اضافيه مرجحه في اتخاذ الصراع لمجراه كما تم بالفعل . الا ان ذلك وعلي الجانب الآخر لم يحول تاريخ المواجهة الي سجل من الفعل الغربي ورد الفعل العربي الاسلامي ، فحقا كانت سمة هذين القرنين هي الهجوم المتواصل بصور شتي ومتنوعه من جانب الحضارة الغربيه ، الا ان الحضارة العربيه الاسلاميه ، حتي وهي في أكثر حالاتها وهنا وضعفا ، لم تكن دائما في خندق المدافع المحاصر ، بل لقد تغيرت المواقع وظهرت المواجهة في أشكال مختلفه ، أخذت فيها الحضارة الاسلاميه العربيه أحيانا مبادرة البد ء والمباغته ، التي بلغت أقصي نقاطها وأعمقها مرتين فقط خلال القرنين : احداهما مع مشروع محمد علي ، والأخري مع ثورةجمال عبدالناصر ومشروعه .

واذا كان هناك من فارق جوهري يمكن لمسه فيما بين ما نسميه بالهجوم الغربي والمبا درة العربيه الاسلاميه ، فانه يكمن في المنطق الذي قام عليه كل منهما . فمنطق الحضارة الصاعدة يختلف بلا شك عن منطق تلك التي اجتمعت عليها عوامل الانتكا س . ففي الأولي ومع تجمع عناصر القوة المادية وتكشفها ، فان المنطق المستمر لها يكون هو الاتجاه نحو الهجوم علي غيرها من الحضارات الأقل قوه ، سواء بهدف نهبها أو اخضاعها أو تفكيكها أو استيعابها ، ويكون تطور صور الهجوم وأهدافه مقترنا بصفة طرديه بتطوراتها الداخلية - أي الحضارة الصاعدة - وبجنوحها الدائم نحو العالميه والكونيه ، مما يعطي هذا التطور خطأ كيفيا متصاعدا . أما الحضارة التي هي في مكانة الضعف المادي ، فانها لا تسلك مثل هذا الخط الهجومي الصاعد ، ولا يتوفر لها ذلك الجنوح الي استيعاب الآخر واخضاعه . ولكن قد تحل بها بين الحين والآخر فترات مبادرة غير ممتده وتقوم هذه المبادرات اما علي " رغبة" أو " حاجة " في الحفاظ علي الذات من الاندماج في الاخر الجانح للاستيعاب أو في استعادة لحظات تاريخيه

سابقه في حياة هذه الحضارة ، كانت خلالها في مصاف الحضارات الأكثر تقدما وقوه وتماسكا . وفي تلك اللحظات تتجه الحضارة الأقل قوة الي استحضار وتعظيم كل الامكانات والطاقات الكامنه والمتضمنه بداخلها ، والتي تشعر أنها فقط القادره علي تحقيق تلك " الرغبه" أو هذه " الحاجة" .

وسجل المواجهة الغربيه - الاسلاميه العربيه خلال هذين القرنين هو صورة عملية من ذلك : فالحضارة الأوروبيه الصاعدة علي اكتاف العلم والصناعه الحديثين ، قد مرت في خضم قرونها الأربعه ، والأخرين منها بصفة خاصة ، في مواجهتها لحضاراتنا العربيه الاسلاميه ، بمراحل متباينه كيفيا ، خضع اختلافها للمجموعات الأربع من المتغيرات المشار اليها من قبل ، وان كان في المقدمه منها تلك الخاصة بتطور الحضاره الغربيه نفسها .

فقد مر تاريخ المواجهة أولا بمرحلة رغبة هذا الغرب في استكشاف كنه الحضارة الاسلاميه العربيه - ضمن حضارات أخري - ، خاصة بعدما بدا ، أو تأكد له الضعف المفجع لهيكلها النظامي مجسدا في الدوله العثمانيه . وكانت بدايات هذا الاستكشاف مقترنه بنشوء علوم الاستشراق التي شهد القرن الثامن عشر بواكيرها في فنسر وألمانيا وانجلترا بصفه خاصه . وقد لعب العلماء والأدباء والرحالة ، الي جانب القناصل والتجار الأوروبيين أدوارا أساسيه في هذا الاستكشاف وفي ارساء قواعد الاستشراق ، في تمهيد أولي للاحاطه بجوانب تلك الحضارة الأخري ، والتوصل عبر ذلك الي وسائل وسبل التفاعل معها في المراحل الأخري التاليه . ولقد كانت حملة نابليون علي مصر ، بالاضافه الي مالها من أهداف عسكريه واقتصاديه وجيو - سياسيه ، هي خاتمة المطاف في مرحلة الاستكشاف الغربي للحضارة العربيه الاسلاميه ، وبصفه خاصة لقلبها الاستراتيجي مجسدا في مصر وفلسطين وسوريا . ولعل الآثار " العلميه" التي خلفتها الحملة بعد رحيلها ، من " وصف لمصر " وتشريح لجسدها ونبش لأحشائها وتعرية لورحها ، توضح ، بالمقارنه مع النتائج العسكريه للحملة ، أي موقع كان لتلك المهمة الاستكشا فيه ضمن أهداف الحملة برمتها . ولقد كانت هذه المرحلة الاستكشافيه مؤطرة بتسرب علامات التدهور الي الجسد الحضاري الاسلامي العربي ، وهي أهم متغيرات الحضارة الغربية حينئذ ، أي سيادة روح الاكتشاف واختراق المجهول والتجريب ومعرفة الوقائع والعلاقات بالمشاهده والملاحظه المبا شرتين ، سواء في العلم أو في الصبيعه أو في الجغرافيا. ولم تكن هناك من تفاعلات عميقه بين الحضارتين تسمح بافراز متغيرات تؤثر علي مجري المواجهة بينهما في هذه المرحلة الأولي ، ومن ثم فقد تضاءل دور هذه المتغيرات في تلك المرحلة نظرا لندرتها . وأخيرا فان الفضاء المحيط بهذه المرحلة كانت متغيراته تدعم من وجود مرحلة الاستكشاف هذ ه ، حيث لم يكن هناك علي المستوي الحضاري أو السيا سي من منافس للغرب الأوروبي الصاعد ، فلم يكن هناك شرق اشتراكي أوروبي ، وكانت الولايات المتحدة في طور طفولتها الأولى . ولم يكن هناك من تحد قادم من حضارات آسيا أو أفريقيا جنوب الصحراء فقد كانت جميعها تغط في سبات وفوضي عميقين ، ولم تكن الوسائل العلميه المتاحه لأوروبا قد تطورت بعد الي الحد الذي يسمح لها بتعميق استكشافها لهذه المناطق النائيه ، ولم يكن أمامها سوي الحضارة الاسلاميه العربيه ، القريبه والتي لم تغب بعد عن أذهان أوروبا وقع سنابك خيولها ولا صرير أقلام مفكريها ، سواء في جنوبي فرنسا وتركيا أو في الاندلس .

وكان طبيعيا بعد تلك المرحلة الاستكشافيه أن يبدأ الغرب الصاعد ، بعدما تيقن من ضعف عناصر المقاومه في الجسد الاسلامي العربي ، في الدخول الي المرحلة التاليه ، وهي اخضاع ذلك الجسد

وغزوه ونهبه ، بكافة المعاني الاقتصاديه والسياسيه والاجتماعيه . ولم يكن ذلك الهدف الجديد منفصلا عن التطور الداخلي لحضارة أوروبا الحديثه ، التي كانت حينئذ في أوج حاجتها للمواد الأوليه والثروات الطبيعيه والمواقع الاستراتيجيه ، التي تستطيع بها أن تؤمن تلقيم الآله الصناعيه الهائله ، المكتشفه بعد سنوات الازدهار العلمي والاشراق الفكري . ولم يكن أيضا منفصلا عن استكمال الدوله القوميه الأوروبيه لشكلها الحديث خاصة بعد توحيد ايطاليا وألمانيا ، وما ساد من صراع داخلي علي النفوذ والثروه ما بين شتي هذه الدول . ومن ثم فان الشكل الذي اتخذته حضارة الغرب لتحقيق الاخضاع والنهب ، كان هو الغزو والاحتلال العسكري المباشر الذي بدأ بالنسبه للحضاره العربيه الاسلاميه باحتلال الجزائر من قبل فرنسا عام ١٨٣٠ ، ثم مصر وتونس عام ١٨٨١ ، ومرورا بالسودان وليبيا وسوريا ولبنان وحتي العراق عام ١٩٢١.

ولم يكن هناك من متغيرات هامة وكبيرة في الفضاء المحيط بالمواجهة الغربيه - الاسلاميه العربيه ، فقط ، خرجت الولايات المتحدة من عزلتها وتأسست الدولة الاشتراكيه الأولي ، ولكن ذلك كان يعد في طور البدايات الجنينيه ولم يحدث أثارة العميقه علي المواجهة .

وبداخل الحضارة الاسلاميه العربيه كانت المتغيرات في اجمالها تشير الي بد ء التد هور النظامي الذي توج بالغا ء الخلافة العثمانيه سنة ١٩٢٤ . مع ما اقترن به من فوضي اجتماعيه وثقافيه وسياسية وسلوكيه . أحدثها ذلك الغزو المباشر . ولكن في غمار هذا التدهور ، فان " الرغبه " أو " الحاجه" الحضارية المشار اليها سابقا في الحفاظ علي الذات من الاندماج في الآخر ، وفي استعادة اللحظات التاريخيه الأكثر اشراقا ، قد أسفرت عن جوهرها المبادر الأول في مشروع محمد علي ، الذي حاول به أن يكسر رتا بة الصعود الحظي المنتظم للحضارة الغربية ، وأن يؤكد أن المباداه والهجوم ليسا دائما بالقوه الماديه أو بالنفوذ العسكري . فقد أقام الرجل الطموح بناء تاريخيا اسلاميا عربيا حضاريا فاعلا وقويا ، ولم يتوقف عند الداخل ، بل " تطرق " الي حيث ضرب بأذرعته حتي قلب أوروبا النا هضه .

ولم يكن لمشروع محمد علي النهضوي أن يستمر طويلا ، فناهيك عن أن امكانيات الصمود من الداخل لم تكن كلها متوافرة ، فان الصعود الوحشي لحضارة الغرب الغارقه في العنف والاستعمار والاخضاع ، والتي أدركت المغزي الحضاري العميق والخطير لهذا المشروع ، لم يكن ليسمح باستمراره طويلا . فسرعان ما احتشد الغرب بأجنحته المتباينه وحضارته الواحدة ، لكي يبتر أطراف محمد علي الممتدة خارج حدود بلاده في معاهدة لندن ١٩٤٠ ، وليصو الي قلب مشروعه ، أي مصر ، أقسي وأقصي سهامه نفاذا وقتلا ، فيأخذ في تكثيف وسائل وأدوات وصور الاخضاع لها ، منهيا تلك المرحلة القلقه الاستثنائيه بالاحتلال العسكري المباشر علي يد انجلترا في ١٨٨٢ ، بعد أن اغمد في صدر آخر الانتفاضات الوطنيه المتبقيه من هذا المشروع ، أي ثورة عرابي ، نصل خنجره المسمم .

وبوقوع الاحتلال العسكري والاقتصادي والسياسي دخل الغرب في علاقته ببلادنا الي مرحلة الغزو والنهب المنظم ، ومن بعدها مرحلة الاخضاع الكامل . وفي هذه المرحلة التي سادت منذ الاحتلال وحتي منتصف الخمسينيات ، ونظرا لما سادها من عناصر ، معظمها ينتمي الي عالم السياسه بتفرعاتها ، سيطر الهاجس السياسي علي الجدل الدائر في المجتمع . وانقسم الناس بعد انبهارهم الأولي بالوافد الجديد الي

قسمين متصارعين : أولهما يري في النموذج السيا سي الوافد قدرة علي اصلاح حال البلاد وأحداث تقدمها . والأخر ممسك بأسس النموذج السياسي الموروث بحجة أنه وحد ه الكفيل بهذا الاصلاح وذلك الاحداث . وان كان ذلك لم يمنع كلا من الطرفين من مقاومة المستعمر باعتباره مستعمرا بدرجة أو بأخري ولم يك الاعجاب بالنموذج السيا سي الوافد معه وعبره ، معبرا عن أي درجه رضاء باستمرار احتلاله للبلاد .

وفي تلك المرحلة ، ونظرا لتعقد طبيعة الجدل والعلاقه مع الغرب المحتل ، فان الجدل حول الوافد والموروث ظل نخبويا في اطرافه فقد كان صعبا علي غير النخبه استيعاب فكرة المطالبة بجلاء المستعمر والسعي في نفس الوقت لتبني نموذجه السياسي في الحكم والادارة . كذلك لم تكن مرحلة النهب والغزو تتضمن حينئذ التوغل في المجتمع المصري واختراق قواعده وتفكيكها ، ومن ثم فان الغرب ظل بالنسبه لجل المجتمع استعمارا عسكريا وسيا سيا لم يطرح عليه مواجهات غير المواجهة السياسيه ، التي لم يكن لها أن تنعقد حول شعارات أو أهداف معقده ومركبه . ومن ثم فان الهدف الوحيد تقريبا الذي ظل محوريا بالنسبه للجمهور في تلك الحقبه كان هو الاستقلال والجلاء . وظلت النخبة بجناحيها - وحدها - هي التي تتجا دل الي جانب ذلك حول شكل الحكم وكيفية السيا سه ، وهل تستقي من الاسلام الموروث ، أم تستدعي من الغرب الوافد ؟.

الناصريه وموقعها من التطور والجدل

من بداية الخمسينيات حدث ذلك التطور الأكبر في مصر وفي المنطقه العربيه وهو اندلاع ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبدالناصر . ولم تشكف الناصرية عن جوهرها الرئيسي سوي مع معركة السويس عام ١٩٥٦ ، حيث ظهرت واضحه تحمل معاني الاصتقلال عن النموذج الغربي الصاعد بجناحيه ، وتتجه نحو بناء مشروع داخلي يقوم علي فكرتي الاكتفاء الذاتي والعداله التوزيعيه ، وتعمل من ناحية ثالثة علي صياغة التوحد القومي العربي في صور شعبيه ونظاميه تتجاوز الحدود السياسيه القائمه بين الأقطار العربيه .

وقد اكتسبت الناصريه جوهرها الأساسي من خلال المتغيرات الأربعة المتحكمه في تطور الصراع الحضاري مع الغزب . فقد كانت المعركه الأولي للناصريه مع هذا الغرب في ١٩٥٦ معركة في جوهرها ومظهرها سياسة ، انتصرت فيها مصر والأمه العربيه والعالم الثالث انتصارا سياسيا هائلا ، وفي ذات الوقت منيت الحضاره الغربيه بهزيمة أشد هولا ، استقرت هي الأخري علي المحور السياسي ، مما ترتب عليه اعادة تنظيم توازنات القوة داخل تلك الحضارة بصوره صعدت فيها الولايات المتحدة الي القمه وانحسر الدور الأوروبي القديم .

وهكذا ومع سيطرة المناخ السياسي الساخن علي مجمل المعموره ، تبلورت الناصريه باعتبارها مقدمه المواجهة الحضاريه ذات الصيغه السياسيه للغزو الغربي ، الذي اتخذ من الآلة العسكريه والصنائع السيا سيه ، من قبيل الحملات العسكريه والحروب والأحلاف السيا سيه والحكومات التابعه والانقلابات ، ومن الضغوط الاقتصاديه مثل رفض تمويل السد العالي ومنع القمح عن مصر ... وغير ذلك ، اتخذ منها أدوات أسا سيه له في محاولة السيطره علي الأمه التي كان لهيب الثورة والغضب يضطرم بداخلها .

وانعكس التبلور لجوهر الناصريه علي اختيارها لأدوات ومستويات مواجهتها ، التي بدت في معظمها سيا سيه واقتصا ديه ومجتمعيه . ففي الداخل انصب الجهد علي اعادة صياغة الأسس الموضوعيه للمجتمع المصري بما يؤدي الي امتلاك بنية مستقله ومتقدمه . واستطاعت الناصرية بالفعل أن تتقدم خطوات واسعه نحو هذه البنيه ، وفي طريقها لذلك قامت بزلزلة أركان وجذور المجتمع المصري جميعها وأعادت من جديد بنائه بصورة شبه كامله . وأما في الخارج فقد تعددت ميادين المعركه مع الغرب ، ما بين الوطن العربي والساحتين الأفريقيه والآسيويه ، وساحة العالم الثالث ككل . وكان الجوهر الرئيسي لهذه المعارك كلها هو تحقيق استقلال البلدان المستعمره وتوحيد صفوفها تجاه الغرب ، وبناء النموذج المستقل للتنميه . وتعددت الأدوات ما بين مشروعات الوحدة العربية الثنائيه والثلاثيه ، وحركة عدم الانحياز ومنظمة التضامن الأفرو – آسيوي وغير ذلك من أشكال سياسية واقتصاديه .

وبذلك فان طبيعة التصور الحضاري الغربي ، والفضاء العام الذي ظهرت خلاله وتبلورت فيه الناصريه ، هو الذي اعطا ها صفتها كمشروع عربي – اسلامي في أساسه ، افرزته الحضارة العربيه – الاسلاميه ، في محاولة منها للحفاظ علي الذات من جموح الآخر الساعي نحو استيعا بها ودمجها بداخله . واستطاعت الناصريه أن تكون ذلك الحاجز الذي تحطمت عليه غزوات الحضارة الغربيه ، الأمر الذي صعد من مواجهة الغرب لها ، وحسمه بلا أي تردد لضرورة القضاء علي المشروع – الثورة بأي ثمن وبأي وسيلة مشروعه أو غير مشروعة – ولم تكن هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، سوي ضربة موجهة الي الحضارة العربية – الاسلاميه المنتفضة مجسدة في الناصرية ، التي كان انكسارها الهائل ايذانا بانتقال الصراع الحضاري الي مرحلة أخري جديدة .

والحقيقة أن تحليل الناصرية ومحاولة تفسير الأسباب التي دعت الغرب الي ضربها بهذ ه القسوة ، قد لا يدخل كله ضمن هذا المقام ، ولكن هناك نقاطا محدودة لا يجوز اغفالها ، لاتصالها بالموضوع المحوري ..

والبدايه تتعلق بأسباب انهيار التجربه الناصريه وارتباط ذلك بالاسلام . وهنا تجدر الاشارة الي انه لا حاجة الي تفنيد الرأي الشائع ، والذي يبسط الأمور كثيرا حين يرجع هزيمة ١٩٦٧ الي البعد عن الله سبحانه وتعالي . فناهيك عن تصادم ذلك النهج في النظر مع النهج الاسلامي ذاته ووقائع التاريخ النبوي والتاريخ الاسلامي في جملته فهو أيضا رأي لا يجد أي أسا س ولو واهيا من علوم الاجتماع أو السياسيه . فالناصريه وكما فرضت عليها الشروط التاريخيه التي ولدت ضمنها ، قد طغي عليها الطابع السياسي – الاقتصادي : تجربة وفكرا ، ومن ثم حركة سياسية خارج السلطه فيما بعد . ولم تنل المحاور الثقافيه والقيميه ما أصاب المنا حي الاجتماعيه من اهتمام وتطوير وتتميز لها في المجتمع والفكر المصري العربي ، عما هي عليه في مجتمعات وأفكار الغرب بشقيه . فحقا ان الناصريه استطاعت ان تستوعب المضمون الأسا سي لتطور الصراع مع الغرب باعتباره صراعا حضاريا ممتدا ، وحقا استطاعت أن تحشد الجمهور العربي والاسلامي في اتجاه القطعيه والتناقض مع ذلك الغرب الي أقصي الحدود . ولكنها – وهنا يصدق حديث الشروط التاريخيه – لم تدر الصراع علي كل ارضيته الواسعه الشامله . فقد صاغت الناصريه وطورت نموذجا سيا سيا واجتما عيا للفرد وللمجتمع في مواجهة الغرب ، ولكنها لم تنتبه الي صياغة النموذج الحضاري المكتمل في وجهة الثقافي والقيمي ، ولم تطرح رؤيه محددة واضحة للأهداف والشكل والكيفية التي يكون عليها هذا النموذج الثقافي المكمل لمشروعها الثوري .

وهنا يمكن الاشارة الي ارتباط هذا الخلل في الناصريه بالمناخ العسكري والسيا سي الذي افرزت ضمنه ، فلقد سبق الناصريه وعاصرها وتلاها وجود عد د من مدارس الفكر اليساري والاجتماعي والغربي عموما في مصر - وعلي الرغم من الانتاج الغزير والمبدع لهذه المدارس في شتي المناحي السياسية والاقتصاديه ، الا انه من الملاحظ ندرة ، ان لم يكن غياب ، ابداعها واجتها دها فيما يخص النموذج الثقافي بمعناه الواسع، والذي يصلح للأرض العربية - الاسلاميه . ولم يبدأ الانتباه لذلك الا مؤخرا جدا وفي نهاية السبعينات تقريبا - وقد يكون لهذا الغياب عن تلك المدارس ما يبرره .. فهي قد نظرت منهجيا الي النموذج الثقافي والقيمي علي انه سوف يكون منتجا منطقيا وتاليا لاقامة النموذج السياسي- الاجتماعي الموجود في نظرياتها ، وهو ما اعطي الثقل كله في كتابات تلك المدارس واجتها داتها لذلك النموذج الأخير دون سواه . كما أن كون تلك المدارس نبتا عضويا للحضارة الغربية بعمومها ، قد وضع عمائق هيكلية في طريق تطويرها عربيا ومصريا . فأي منها - حتي أكثرها يسارية وراديكالية - لم ير في الصراع الدائر مع الغرب سوي صراع سيا سي اقتصادي ، ولم تطرح احداها علي الاطلاق مفهوم الصراع الحضاري ، أو القطعيه التاريخيه أو أو التناقض الجذري ما بين حضارتنا وحضارته . وهو الأمر الذي قد يجد تفسيره في أصول هذه المدارس والأفكار باعتبارها منتجا فكريا غربيا أفرز ضمن اختلافات الحضارة الواحدة وضمن تطورها الداخلي ، وليس خارجها وضمن التناقض والصراع الجذري معها

ولقد أثر هذا المناخ الفكري - السياسي علي طريقة نظر الناصرية الي مسألة النموذج الثقافي وضرورته ،حيث ابتعد بها عن اثارته ومحاولة حلها . ولكن تميز الناصرية عن تلك المدارس ، وهو ما أعطا ها ثقلها ودورها التاريخي بفهمها لطبيعة العلاقه مع الغرب باعتبارها صراعا حضاريا ممتدا وقطعيا ، هو ماجعل ذلك الابتعاد ليس بذات مسافة المدارس الأخري ، وسارع من عودتها ، متقدمه أيضا عن كل تلك المدارس الي ادراك أهمية وجود نموذج ثقافي متميز ، وان كانت قد دفعت في ذلك ثمنا فا دحا .

فقبل هزيمة ١٩٦٧ ، وهي الثمن الفادح المقصود بدا أن الناصرية د غاب عنها عنصران هامان : الأول هو استشفا فها لطبيعة المرحلة التالية من تطور الحضارة الغربية ، ومن ثم صراعها مع الحضاره العربيه - الاسلاميه ، وهي المرحلة التي تلي الاخضاع ، ويبدأ فيها التفكيك واحلال مقومات حضارة الغرب محل مقومات حضارتنا واحدة بعد أخري . والثاني هو أن الأرضيه الحضارية التي تنطلق منها مصر والأمه العربيه انما هي أرضيه الحضارة الاسلاميه - العربية ، وليست العربيه فقط . ولقد كان لغياب هذين العنصرين أثر كبير في اغفال الناصرية لاعداد المجتمع والفرد وفقا لنموذج ثقافي وحضاري وقيمي متماسك وأصيل ، استعدادا للمرحلة التالية من غزو الغرب لنا ، وهي المرحلة التي يمثل فيها ذلك النموذج الامكانية المحورية في الصمود لها والمرور منها بسلام . وكان لغياب العنصر الثاني بالتحديد أثر عظيم في عدم انتباه الناصرية للآهميه القصوي التي يمثلها التراث ، والاسلام في القلب منه ، في امتلاك هذا النموذج الغائب .

ومع فداحة الهزيمة ، انتبهت الناصرية الي المعني الكامن فيها ، وأيضا الي ما فات عليها استيعابه من عناصر قبلا . فقد أدرك عبدالناصر مضمون الهزيمه المرتبط مباشرة برغبة الغرب وحضارته في الاخضاع النهائي للحضارة الأخري المتمردة والصاعدة قليلا ، كما انه استشف أيضا طبيعة المرحلة التاليه لضرب النموذج الثوري سيا سيا وعسكريا ، أي مرحلة التفكيك والاحلال بهدف النفي الحضاري وعبر هذا انتبه

الرجل الي الغياب المخل للنموذج الثقافي ، وتبقي من ضرورة صياغته من جديد : متميزا ، عربيا ، اسلاميا . ومن ثم كان هذا الالحاح النظري والعملي من قبل عبدالناصر شخصيا بعد نكسة ١٩٦٧ علي أن يسير في خطين متوازيين : الأول هو اعادة بناء النموذج السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي دمرته الهزيمه . والثاني هو الحديث عن " ثورة ثقافية " واعادة لبناء الانسان العربي المصري ، وظهرت تجليات ذلك الاهتمام الأخير غزيرة وداه في خطبه أو تصريحاته أو أدبياته المختلفه . وهنا يشار الي ذلك التحليل الذ ي يبسط أيضا بكثير مما يسميه " بجنوح الخطاب الناصري " بعد ١٩٦٧ نحو الدين ، حيث يصفه بأنه كا تعبيرا عن حالة يأس وعن رغبة في مخاطبة الجمهور المسلم في عواطفه الدينيه . ويبدو ذلك " الجنوح " في سياق التحليل السابق غير مفتعل ، وانما طبيعي وضروري ، فهو لم يمثل اتجاها سلبيا انكفائيا بقدر ما مثل ادراكا حقيقيا لطبيعة المفتقد في المشروع الثوري ، والكيفية التي يجب ويمكن به تداركه ايجابيا .

وفي ظل المرحلة الناصرية وطبيعة الصراع مع الحضارة الغربية أثنائها ، كان طبيعيا أن يختفي الجدل الداخلي حول الوافد والموروث ، فقد طغي هدير البناء والمعارك علي كافة القضايا . ولم يكن الاخضاع كهدف أساسي للغرب في صراعه مع الناصرية ليسمح له بالصراع معها علي مستويات ثقافيه ورمزيه بعيدا عن المستوي السياسي والعسكري والاقتصادي المباشر . وبالتالي لم يشعر المجتمع المصري بكبير تهديد من هذه الزاويه . وظلت محاولات البناء الناصريه ، بما تخللها من مصاعب ، هي الهدف الاساسي لذلك المجتمع ، الأمر الذي أبعد كثيرا من هاجس الوافد والموروث ، وطرح بدلا منه هاجس الخضوع أو التحدي . وهو الهاجس الذي ضخمت منه الطبيعه المستفزه للهجوم الغربي ، والاستجابه المتحديه من الناصريه ، الدوله والقياده والمجتمع .

تطور جديد .. والجدل مرة أخري

مع انهيار التجربة الناصرية الأخير برحيل قائدها عام ١٩٧٠ ، وبافراغ حرب اكتوبر ١٩٧٣ من مضمونها ، وبفتح أبواب مصر واسعة أمام الغرب الرأسمالي ، انتقل الصراع الحضاري الي أكثر مراحلة خطورة وكثافة . فقد أدرك الغرب المضمون المتحدي والحضاري للتجربة المنهارة . ومن ثم فقد عمد الي " حرق المراحل " ، والتسريع من خطوات اقتحامه لمصر والوطن العربي في غيبة التحدي . وهنا ظهرت في الأفق مرحلتا الاخضاع ، والتفكيك معا في آن واحد . وكثفت الحضارةالغربية من هجومها الساحق ، مستخدمة وفي ذات الوقت ، كافة الأدوات السياسية والاقتصادية والعسكرية الممكنه لتحقيق الاخضاع الأخير لحضارتنا ، وبجانبها كل وسائل التفكيك والاحلال الثقافي والرمزي والقيمي - وساعدها في المهمتين معا ذلك القبول المريب من القيادة السياسيه المصرية حينئذ ، لهذا الغزو الشامل . وان كان قد دعم من مهمتها الثانيه بصفة أخص ، عدم تمكن الناصرية من انجاز صياغة النمودج الثقافي المقاوم ، بعد انتباهها الي أهميته بعد ١٩٦٧ . كما ساعد ها أيضا ذلك التطورالتكنولوجي والعلمي الهائل ، الذي حققته الآله الغربيه في أدوات ووسائل الاتصال والاعلام ونقل المعلومات ، والتي استخدمت جميعها ، وبكفاءة عالية ، في الغزو الثقافي لمصر ومجمل المنطقة العربية - الاسلاميه .

وبوقوع مصر ، قلب الحضارة العربية - الاسلاميه ، ما بين مطرقة الاخضاع وسندان التفكيك والاحلال ، اهتزت قواعد المجتمع المصري ومعه العربي - الاسلامي بعنف بالغ ، وظهرت القروح مؤكدة

سواء في قاع المجتمع أو علي سطحه ، شاملة ليس فقط المحور السياسي أو الاقتصادي ، بل كل محاور الوجود الاجتماعي ، وبصفة خاصة البناء الثقافي والقيمي والرمزي . ولما لم يكن طبيعيا أن تنهار الحضارة العربية - الاسلاميه سريعا وبغير مقاومة عنيفة ، فانهذا الجسد المحاصر بضراوة ، قد أفرز خلال هذه الحقبه - ولا يزال - صور مقاومته التلقائيه . والتي تعكس الي حد بعيد احساسه الشديد بخطر الاخضاع والتفكيك والتحليل . وتميزت هذه الصور بخصائص ثلاث : أولاها هي لجوئها الي الاسلام والاسلام وحدة كاطار سيا سي وثقافي وحضاري في مواجهة الغرب الغازي . والثانيه هي جنوحها الواضح نحو التطرف في معاداة ذلك الغرب وحضارته . والأخيرة هي اتسامها بالشكلية المفرطة والتمسك المبالغ فيه بالطقس والتقليد . وتجلت هذه الخصائص الثلاث للمقاومة " الطبيعيه " للجسد الحضاري العربي - الاسلامي في هيئة الحركة الاسلامية التي شهدت السبيعيات انبعاثها ، والتي أصبحت صفة الكفا حية المشار اليها في المقدمة، هي الصفة الرئيسيه لها والجامعة لتلك الخصائص الثلاث ، سواء في مواجهة الغرب أو في مواجهة المجتمع كله .

ويبدو المقام هنا مناسبا لاعادة النظر في موقع هذا الانبعاث الاسلامي من التطور المعاصر لمصر والمجتمع العربي . فقد يكون صحيحا كا ما يقال عن سلبيات اتسمت بها الحركة الاسلامية ، سواء من زاوية جمودها وتعصبها الشديد وعدائها المعلن والعنف لجميع مخالفيها في الرأي والاعتقاد السياسي والفكري . كذلك فانه صحيح ما هو ثابت عن رفضها القاطع لانه تماس أو استفا د ةأو استجلاب مما تري هذه الحركة أنه خارج عن حدود الاسلام معتقدا أو حضارة . وأيضا فانه صحيح ما هو معروف عن رفضها للخوض في تفاصيل تصوراتها حول كيفية تنظيم محاور المجتمع المختلفة، واكتفائها الدائم بالشعارات العامه الشاملة ، لتي تبدو من فرط عموميتها غامضة مبهمة .

كل ذلك صحيح ، وأكثر منه ، وهو يعطي تقويما سلبيا لهذ ه الحركة الاسلاميه الكفاحية . ولكن الوصول لذلك الحكم يقتضي - في رأينا - أن يقتصر مجال النظر علي حدود اللحظه الحاضرة ، وأن يخرج عن ساحة السياسه بتجلياتها . أما النظر الي ابعد من الحاضر سواء بالعوده الي الماضي أو محاولة استشراف المستقبل ، وتوسيع ساحة الرؤيه الي ابعد من السيا سه حيث افاق التطور التاريخي والحضاري . النظر بهذه الكيفيه قد يعطي أحكاما من نوع مختلف كثيرا . فهو يضع تلك الحركة الاسلاميه ، بكل ما سبق استعراضه من سلبياتها ضمن موقع تاريخي ودور لم يكن له من بديل سواها . فتطرف الغزو الحضاري الغربي وشموله للاخضاع وللتفكيك وللاجلال ، كا لابد له تاريخيا - من تطرف مضاد . وسرعة الاقتحام والتفكيك ، كان لابد لها - تاريخيا ايضا - من جمود يقي قليلا من التحلل والاحلال السريعين . وفي مثل تلك المراحل التاريخيه ، والتي عرفتها حضارات وأمم أخري ، يكون اللجوء دائما الي الجامعة الحضارية المحورية ، التي تضم بداخلها أهم عناصر الوعي الجمعي والثقافه العامه الموروثه والأصيلة . حيث ذلك فقط يمثل الوسيلة المثلي للاحتفاظ بالتماسك الداخلي قائما ، ولم يكن هناك سوي الاسلام صالح لهذا الدور . ولم يكن هناك بد مع كل ذلك أن يكون للانبعاث الاسلامي الكفاحي سلبياته الكبيرة علي المستويين الاني والسياسي . ولكنه كدور تاريخي ، لا يبدو أنه كانت هناك ثمة امكانيه حقيقية لتجاوزة أو عدم المرور عبره ، لتوقي خطر التفكك والاحلالوالنفي لحضارتنا ، في غياب مشروع نهضوي - سلطوي وشعبي مثل المشروع الناصري . فقد قامت الصحوة الاسلاميه ، وفي ظل شروط

تاريخية مختلفة ، وبمضمون مختلف كثيرا ، بذات الدور الذي قام به المشروع الثوري الناصري في وقاية الحضارة العربية - الاسلاميه من الانهيار الأخير والفناء النهائي .

وكان منطقيا مع مثل ذلك التطور في الصراع بين الغرب وحضارتنا ، أن يعود الجدل بين الوافد والموروث الي الساحة مرة أخري ، وبصورة أشد كثافة وأكثر اتساعا عما كان عليه في العقود الثلاثه الأولي من القرن . طارحا ذات الأسئله بمضمون متطور وشكل جديد ، مجابا عليه هذه المرة بأصوات عديدة آتيه من كافة جنبات المجتمع ، وليس من نخبته فقط ، وان منطقيا أيضا أن يأخذ الجدل كا تلك الخصائص التي تجعل من صورتجديدة مختلفه نوعيا من الجدل القديم بخصائصها التي سبق الحديث عنها في الأجزاء الأولي .

أي حوار اذن ؟:

في ظل التحليل السابق كله تتبلور مجموعه من النتائج ، هي وحدها التي تتحدد بها الطبيعه الحقيقية - كما نراها - للحوار الاسلامي الناصري . وأولاها ، أنه من مرحلة لأخري ، ومع الاعتراف الكامل بأهمية كافة العوامل الداخلية : اجتماعية وسياسيه واقتصاديه ، فان التناقض الأساسي طيلة تاريخنا الحديث يظل هو تناقضا مع الغرب المختلف عنا . ويظل تخلفنا - بالمعني الشامل للكلمة وليس فقط الاقتصادي - راجعا في أسا سه الي ذلك الغرب بتجلياته المختلفه ، سواء داخل بلادنا ن طبقات وقوي وأفكار ، أو في منطقتنا في صورة الكيان الصهيوني المصطنع ، أو بالحضور بالمباشر لذلك الغرب ذاته . وتأكيد مسئولية الغرب عن ذلك ليس لها أي جوهر أخلاقي ، سواء بادانته ، أو برفع اللوم والمسئولية عنا ، فقط هو تأكيد لما أفرزه التاريخ من حقائق وليس اصطناعا أو اختلافا لها . وثانية النتائج أن هذا التناقض في جوهره حضاري بما للحضارة هنا من معني شامل عام . والصراع القائم بيننا وبين الغرب هو صراع بين لحضارة الغربيه الاسلاميه بما لها من قواعد وخصائص وبين الحضارة الغربية أيضا بقواعدها وخصائصها ، وهو صراع مستمر وطويل الأمد ومتعدد المراحل . ويلقي بنا ذلك الي النتيجة الثالثه وهي أن مرحلة الصراع الحالي يتحدد فيها هدفان للحضارة الغربية في غزوها ، ولنقل هي مرحلة تجتمع فيها مرحلتان : مرحلة الاخضاع ومرحلة التفكيك والاحلال . حيث الأولي تتجه الي الارادة السياسيه والاقتصاديه ، وتنصرف الثانيه الي تفكيك الأبنيه والعلاقات والرموز الثقافيه والقيميه العامه ، واحلال اخري وافدة بدلا منها . ولعلها المره الأولي في تاريخنا الحديث التي تجتمع فيها المرحلتان ويخوضهما الغرب بكل ثقله وتقدمه .

وفي ضوء النتائج السالفه ، فان أهمية الإسلام والناصرية تتأكد ، وتبدو العلاقة أو الحوار بينهما أكثر وضوحا ، ليس فقط بدافع الرغبة ف تحقيق ذلك ، أو تحت ضغط الانحياز الأيديولوجي لأحدهما أو كليهما . وانما من استقراء تطور بلادنا التاريخي، وموقع كل منهما بداخلة ودوره الذي قام به فيه ، مما ينبيء بطبيعة الدور الذي يمكن لهما القيام به في الحاضر والمستقبل .

فاذا كانت نتائج هذا الاستقراء هي السابقه ، فان هناك مقاومة مطلوبة من هذه الأمه ومن تلك الحضارة . مقاومة تتناسب بالضبط مع طبيعة الغزو والاجتياح ، وهي كما سلف تتمحور حول أهداف الاخضاع والتفكيك والاحلال . هذه المقاومه للاخضاع لابد من خلقها في صورة بناء مجتمعي وهيكلي ومادي وسياسي ، يتمحور حول الاستقلال والتقدم والاكتفاء والعدل ويؤطر بدولة موحدة ديمقراطيه ،

مكانها الطبيعي هو الأرض العربيه الواحدة . وأما التفكيك والاحلال ، فقاومتها لا تتأتي سوي عبر نموذج ثقافي وقيمي أصيل ونافذ الي أحشاء مجتمعنا وتراثه ، ويخلق الانتماء الحقيقي وليس الشكلي ، ويكون في ذات اللحظة معبرا عنه . ملتصق ببسطاء الناس وأغلبيتهم ومشكل لشخصيتهم الحضارية المتميزة ووعيهم الجمعي الخا ص .

وتبدو صورتا المقاومة المطلوبتان منطبقتان بالضبط علي الاسلام الكفاحي وعلي الناصرية ، وليس أحدهما فقط . فلم يعد من الكافي أو الممكن وقف الاخضاع فقط بغير نموذج ثقافي صلب . فالتاريخ القريب يشهد بعقم المحاولة . كما أن غض البصر عن محاولات الاخضاع السيا سي والاقتصادي والعسكري ، والوقوف فقط أمام اجتياح التفكيك والاحلال ، بالتستر ، وراء الاسلام الطقسي الحرفي قد يكون مطلوبا في مراحل بعينها ولوقف انهيار ، ولكن استمراره لن يطيل أمد المقاومه كثيرا . ومثل الدولة العثمانيه وما لها لا يزال حاضرا في التاريخ وفي الأذهان معا . ولا يعني ذلك أن الهدفمن صيغة (الاسلام - الناصريه) هو هدف وظيفي ذرائعي ، ومؤت بمقامة الغزو الحضاري . فناهيك عن أن هذا الغزو ليس مجرد مرحلة تاريخية طارئه في تاريخنا ، فهو تاريخنا المعاصر والحديثذاته ، ولعل وهو مستقبلنا أيضا ، متقدمين أم متخلفين ، باقين أم منفي وجودنا الحضاري ، يتوقف كله علي ذلك الغزو الحضاري. ناهيك عن ذلك فان طريق تطورنا الحضاري الخاص ، والوصول الي بناء مشروع حقيقي للنهضه الشاملة يستلزم الامساك بالعناصر القادرة علي دفعنا نحوه خطوات واسعة وراسخة . وهنا تبدو أهمية الاسلام والناصرية ، هذه المرة في البناء الايجابي وليس مجرد المقاومة الفاعلة ففيهما ، وفيهما فقط تتوافر كافة هذه العناصر .

فالمسألة اذن ليست مجرد حوار بين الاسلام والناصرية ، بل هي المركب الوحيد القادر علي تجاوز جدل القرنين الدائر في بلادنا : الوافد والموروث، الأصيل والمعاصر . مركب الاسلام - الناصرية هو المواجه للمركب الغازي : اخضاع - تفكيك واحلال، وهو المنطبق علي هدفنا المزدوج : وقف الانهيار - بناء المشروع الحضاري . الوصول الي صيغة فكرية وشعبيه ومجتمعيه وسياسية لمركب الناصرية -الاسلام هي الامكانية الوحيدة لتتجاوز الشرخ الكبير المستمر منذ غزو نابليون لنا ، وهي الامكانيه المحورية الواقعية والملموسه لجمع عنصري بقائنا في مشروع واحد : أي الاصالة والمعاصرة . فالاسلام سيظل دائما هو الاطار المرجعي لتلك ، التي قد تشاركه فيها روافد أخري غير اسلاميه ، ولكنه يظل هو قلب الاصالة في مجتمعنا . والناصرية ستظل دائما بحكم بنيتها وأهدافها ومرحلتها قائمه في قلب العصر واحدي أهم شواهده ولبناته . ومن ثم فا النجاح في بناء ذلك المركب هو السبيل الوحيد لكي لا تذوي وتندثر عناصر الأصالة من حياتنا ، أي الاسلام ، ولكي لا تتشوه ملامح المعاصرة المستقله وتندمج في بنية العصر ، الذي هو حتي الان ليس بعصرنا ، أي الناصريه .

ويبقي في النهاية تساؤلان هامان ومنطقيان ، لأول علي أي اسلام وأية ناصرية تتكون الصيغة - المركب ؟ ثم كيف يتم ذلك ؟.

سبع خصائص مشتركه

وما نعتقد أن قراءة التاريخ تشير علينا به بصد السؤال الأول : أن الناصرية المقصودة ، هي تلك الأفكار والتيار اللذان يتميزان بالتمسك الصارم بجوهر الناصرية المستقل والمتحدي وغير المتهادن لا في

أهدافة ولا في مستقبل ومصالح الوطن . أما الاسلام فهو الاسلام الكفاحي الذي سبق تحديده في المقدمه . وبتفصيل أكثر فان هذا الاسلام وتلك الناصرية هما اللذان تجمع بينهما خصائص سبع أساسية ، وهي تقدم – في رأينا – أساسا حقيقيا لامكانية التركيب ، ولا تجتمع في تيار فكري أو سياسي سواهما وتنصرف الخاصيتان الأوليان الي بنية هذه الناصرية وذلك الاسلام ، وليس الي مضمون كل منهما . والخاصية الأولي هي الاطلاقيه ، ويقصد بها إمتلاك نمط ذهني وفكري من الأسباب والعلاقات والنتائج والنماذج الثابته أو شبه الثابته ، والتي تكتسب في النهاية معني ذا طابع مغلق وقطعي . ويقوم كل منهما علي هذه الذهنية سواء في طرحة الفكري أوالسيا سي ، وفي رؤيته للكون والوجود والتاريخ والمجتمع والعلاقات والحاضر المستقبل . وتستخلص النتائج والتفسيرات الفكرية السيا سيه والاجتماعيه دائما بطريقة تجعلها متصفه غالبا بصفة الأخلاقية هذه . أما الخاصية البنائية الثانيه بين الاسلام الكفاحي والناصرية ، فهي الحرية . والتي يقصد بها النزوع الثابت والجوهري التي تبني أكر المواقف جذرية سواء علي صعيد الفكر أوالسياسة أو المجتمع . فاذا كان لكل موقف أو رؤية أو تحليل حدان هائيان تقع بينهما مجموعة نقاط متوسطة ، فان ذلك النزوع يدفع الاسلام الكفاحي ، والناصرية دائما الي الذهاب والتشبث باحدي هاتين النهايتين الحديتين . ولعل هاتين الخاصيتين البنائيتين قد تولدتا ضمن الشروط التاريخيه التي نشأ فيها الاسلام الكفاحي والناصرية ، وهي شروط مواجة حادة وعميقه ومصيريه ، مما نتج عنها التصا قهما وخاصة الثانيه بهيكل كل منهما .

أما الخصائص الخمس المشتركه الأخري ، فهي تتعلق بمضمون كل من الاسلام الكفاحي والناصريه . فكلاهما ووفقا للخاصيتين السابقتين ، ولما هو معروف من اسسه ودعائمه ، يقف من الغرب وحضارته موقفا متناقضا وقطعيا . وهما ، وبدوافع قد تكون مختلفه ، ينظران دائما الي العلاقه مع ذلك الغرب علي انها صراع مستمر ومتعدد الصور ، وان يظل الصراع الحضاري هو جوهره المستمر والثابت . وتأتي الخاصية الثانيه من قلب الأولي ، فهذا التقدير من الاسلام الكفاحي والناصريه للعلاقه مع الحضارة الغربية ينطلق وينعكس من وعلي رؤيتهما للذات ، أي للحضارة العربية – الاسلاميه ، فهما يؤكدان علي فكرة التمايز والخصوصيه اللذين تتمتع بهما تجاه الحضارات الأهري وبخاصة الحضارة الغربية ، التي لها أيضا تمايزها وخصوصيتها .

وينطلق الاثنان من هذه الرؤيه لكي يرفضان من جهة مفهوم الحضارة الكونيه الواحدة ، ويطرحان من جهة ثانية ضرورة التطور الحضاري المستقل والمتمايز والمتعدد في ذات الوقت .

وينطلق الاسلام الكفاحي والناصرية ، وهي الخاصية الثالثة المشتركة ، من طرحهما " لدور " دائم ومستمر وجوهري للحضارة العربيه – الاسلاميه ، وهو دور يتميز بأنه ملاصق لوجود هذه الحضارة واستمرارها ، وأن مجاله يمتد ليشمل المجتمعات والبلدان الداخلة ضمنها بالاضافه الي الفضاءات

الحضارية الأخري المجاورة لها والمشتركه معها في بعض أو كل همومها ومشاكلها . ويتميز هذا الدور أخيرا بأنه يطرح دائما مصر كمحرك ودافع له باعتبارها قلب تلك الحضارة الاسلاميه – العربية . واذا كان مسمي هذا الدور يتخذ عند الاسلام الكفاحي " الدور الجهادي " ، وعند الناصرية " الدور التحرري "

فان قدرا كبيرا من التماثل المضموني فيما بينهما يظل قائما وحقيقيا أيضا علي الرغم من الاختلاف الأكيد في المقدمات والمبررات المطروحة لكل منهما .

ويشترك الاسلام الكفاحي والناصرية في خاصية أضفت علي كل منهما بعدا شعبيا ومجتمعيا متميزا وحقيقيا . فهما يتميزان عن المدارس والتيارات الأخري الفكريه والسيا سيه ، بأن لهما في الواقع الاجتماعي والتاريخي في مصر والوطن العربي منطلقا مثاليا متحققا من قبل . فهما ليسا مجرد رؤي وتجريدات نظرية ، بل ان كليهما نتاج لتجربة معاشة وملموسة كان مكانها هو المجتمع العربي - الاسلامي ، وعاصر الجمهوز التجربة في كل حالة واندمج بها ومعها ولمس عن قرب ايجابياتها الجمعي تجاه التجربتين ، هو في أغلبه تقدير ايجابي لهما ونظرة اليهما اعتبارهما جزءا أصيلا من التجربة التاريخية والمجتمعيه للواقع العربي - الاسلامي .

وان كانت هناك بعض المحددات التي قد تفتح الطريق أمام الاجابة ، وهي في جملتها تنبني علي الرؤيه السابق طرحها لمضمون الجدل ودوره . ومنها يتبين بوضوح انه بتجاوز بكثير حدود الحوار المباشر بين التيارين الناصري والاسلامي ، اي الحوار المقصود ذي الأطراف المحدده عينيا . كذلك فالحوار ليس وقفا علي المنتمين للتارين ، بل انه مفتوح ، ويجب الا يكون غير ذلك ، لكل الذين يرون جاهتوضرورة في تحقيق المركب - لصيغة السابق طرحها ، كذلك فان الوصول لهذه الصيغة ليس فقط مجرد عملية حوار سياسي مباشر ، ولا حتي فكري اكثر اتساعا ، وانما هو ايضا عملية اجتماعيه طويلة ومعقدة تقوم في مجملها ليس فقط علي تبني هذه الصيغة لفظيا أو كتابيا ، وانما تستلزم تمثلها تاريخيا وصياغتها علي مستوي النموذج الفردي والجماعي اليومي الذي يفصح في ذاته عن معادلة الاسلام الكفاحي - الناصريه . وتتأكد أهمية هذا النموذج " الحياتي " في قدرته علي مخاطبة الجمهور بشكل مباشر وفي غير استهلالات أو مشروطات طويلة ومعقدة. فقط أن يكون محتوي هذا النموذج الفردي والجماعي ، أصيلا وحقيقيا وليس مؤقتا ومدعيا لفترة مهما طال أمدها

وأخيرا فان المحدد الأهم في ذلك الجدل ، هو ان اتمامه ليس وقفا علي طرف بعينه ، ولا يستلزم في ذات الوقت أن يوافق عليه ما يمكن تسميتهم بممثلي الطرفين، فاتمامه رهن با دراك اي من هذين الطرفين لأهمية الوصول للصيغة والاقتناع بامكانية تحقيقها ، ومن ثم فان مبادرة البدء ليست وقفا علي أحدهما ، فكلاهما مرشح للبدء ، وكلاهما قادر علي اتمام الطريق ، فالحوار المقصود هو في الأصل هو حوار مع وبين مقومات كل من التيارين ، وليس بالضرورة مع أفرادهما أو جماعاتهما ، فلا الناصرية ومقوماتها ملك لأحد بعينه ، ولا الاسلام الكفاحي ملك ايضا لاحد . فهما لشعبنا ولامتنا ولحضارتنا ومن يشعر بالانتماء الحقيقي والفعال لهما هو فقط المرشح للمبادرة ، التي غالبا ما سيغير نجاحها من كل تضاريس التاريخ الذي عرفناه ونعيشه ونتطلع الي صنعه .

هوامش

* قد تكون بعض أفكار هذه المحاولة مسبوقة الذ كر والتحليل والتبني عند عد د من الأساتذه والزملاء المهتمين والمهمومين بتلك المسأله . ولم نشر الي ذلك عند كل فكرة أو فقرة ، لأنه من جهة ليس المقصود هنا هو التأريخ أو الرصد أو التوثيق لتلك الأفكار ، ومن جهة ثانية لأن شيوع الأفكار أرسخ من أن ينسي أحدا من الناس نسبتها لأصحابها وفضل سبقهم ، ومن أن يسمح لبعض الناس بانتحالها وادعائها لأنفسهم . ولكن يبقي أن تلك الرؤيه علي اجمالها، تلح علي الكاتب كما هي : بأفكارها وعلاقاتها الداخلية وبنيتها ، المسبوق منها والمبتدع ، وهو ما يحمله وحدة مسئولية طرحها بالصورة التي هي عليها .

د. رفعت لقوشة

الناصرية والإسلام :
ثلاث إشكاليات

الإقتراب من المسأله النا صريه - الإسلاميه ، هو جهد محفوف بملابسات المحاذير ولا أقول بموانع المحظورات ، فلقد ترك التصادم السياسي بين عبد الناصر وجماعه الأخوان المسلمين ظلالا ضاغطه علي الذاكره تتحفظ - ولو بالإيحاء السيكولوجي - علي مجرد الإجتهاد في تناول المسأله ، وكانت - بالمثل - المداخلات حول تعريف القوميه العربيه وعلاقتها بالدين هي الأخري قيد علي إجتهاد التناول ، فلقد رفع عبد الناصر شعار القوميه العربيه وأصبح محسوبا عليه ، كما أن بعض العناصر الناصريه لم تتردد - ومازالت - في التأكيد علي عالما نيه الخطاب الناصري (١) وفي ظل واقع ثقافي يتداول المفاهيم ومن بينها مفهو م العلمانيه اكثرمما يؤصلها ، فلقد إختلط الأمر .

هذه الملابسات وعلي الرغم من كل محاذيرها لا تصادر حق تناول المسأله الناصريه - الإسلاميه ، لأن هناك مايبرر موضوعيا تناولها .. طالما إننا سننتصر في التناول كفكره التاريخ لا لوهم المثال، لأن فكرة التاريخ سوف تقودنا - إبتداء - الي نفي المحتوي الأيديولوجي المغلق للإسلام وللناصريه ، فالأخيره (الناصريه) حركه تعبير وطني تتعدد فيها المقولات ، وهي بذلك تعكس روح عصر دون أن تحتكر لحسابها الزمن ، ومقولاتها مفردات وطنيه ، ولكن هذه المفردات ذاتها تقبل بالتضفير في جمل وطنيه أخري ينتظم بها الخطاب السياسي لأكثره من قوه .. بعضها قد يكون في خصومه مشهره مع الناصرية .

والإسلام يتجاوز بمفهومه شعائر الدين ، ولكننا نظلمه كثيرا إذا إستلبناه كأيدلوجيه ، وإلا فإننا نحكم عليه بالموت التاريخي ، لإعتبارين أساسيين :

أ - إن الإسلام كأيدلوجيه سوف يشتبك في علاقه نفي جدي مع تاريخه ، فمعاويه علي سبيل المثال هو جزء من التاريخ الإسلامي ، ولكن لا يمكن تطوبيه كرمز للأيدلوجيه الإسلاميه ، وهذه الملاحظه تنسحب علي كثيرين من رجالات التاريخ الإسلامي عبر فتره زمنيه واسعه تكاد تمتد لتغطي تقريبا حوالي ٩٠٪ من عمر هذا التاريخ .

ب - إن الإسلام كأيدلوجيه سوف يتحول بالضروره إلي شاهد إثبات علي نهايه المعرفه (فالأيدلوجيه أيا ما كانت هي إعلان بنهايه المعرفه) [٢] ، وإذا إستدعي الإسلام نفسه للشهاده فكأنه يستدعي نفسه إلي خارج التاريخ ، بل كأنه يخون الإراده الألهيه ذاتها (وأنا أعني نص اللفظ لا مجازه) فالإراده الألهيه فرضت تحدي المعرفه علي الجنس البشري بدءا من زمن الخليقه ، وهو تحدي يعتمل بصيروره ديناميكيه تسلك في دوائر مفتوحه ، وبالتالي فإن أي موقف يبطل مفعول هذه الصيروره بإدعاء نهايه المعرفه ، لا يعود فقط - موضوعيا - موقفا ضد التاريخ ، ولكنه يصبح - عقائديا - بمثابه موقف ضد الإراده الألهيه .

الناصريه ليست أيدلوجيه مغلقه .. والإسلام ليس كذلك ، لعلنا بذلك نفتح طريقا إلي تناول المسأله الناصريه - الإسلاميه ، بإعتبار التجربه الناصريه هي أحد نتاجات التاريخ الإسلامي في القرن العشرين ، ولكنني وفي وقفه تقاطعيه أسمح لنفسي بإستدراكين :

١- إن تناول المسأله ليس محاوله لتبرئة عبد الناصر في ذمته الإيمانيه (فلقد ذهب البعض إلي حد إتهامه بالإلحاد) ، فهذا أمر لا أجد نفسي طرفا فيه ، فالله عز وجل وحده هو الذي يعلم دخائل القلوب ، وهو لم يعطي علمه لأحد، والنبض الإيماني في قلب عبد الناصر لا يعلم به إلا الله عز وجل .. وهو الأن في رحابه .

٢- إن تناول المسأله ليس محاوله للتستر علي أخطاء عنف الممارسه الذي وقع في تجاوزاتها النظام الناصري عند حد التعامل مع جماعه الأخوان المسلمين ، وفي حقيقه الأمر فلقد إنسحب الطرفان إلي مسرح عمليات العنف المتبادل .. وكان ذلك مؤسفا كله ، ولكن لكل تجربه إجتماعيه أخطائها - ولقد حفل التاريخ الإسلامي بالكثير من هذه الأخطاء - ، ولن يفيد أحد تجاهلها أو تبريرها .. كما لن يفيد أحد التعلق بأستارها ، ولكن قد يكون من المفيد للجميع فهمها في الإطار العام للسياق التاريخي.

هكذا نقترب من المسأله الناصريه - الإسلاميه ، لرفع التناقضات الصوريه بين طرفيها ، وهي التناقضات التي تحتملها ثلاثه إشكاليات يتضمنها ملف المسأله :

١ - إشكاليه عبد الناصر - الدائره الإسلاميه

٢- إشكاليه الإسلام - القوميه العربيه

٣- إشكاليه عبد الناصر - العالمانيه

ولنبدأ بالإشكاليه الأولي ، فهي الأسبق في " أجنده " التبويب الزمني في ملف المسأله .

أولا - إشكاليه عبد الناصر
الدائرة الإسلاميه

لا جدال في أن جذور التشكيل لفكر عبد الناصر تمتد إلي ثلاثينات وأربعينيات هذا القرن ، وهي الفتره التي أعقبت سقوط الخلافه العثمانيه وظهور الدول الوطنيه في محيطها الوراثي ، وليس هناك

أدني شك في أن الفكر الإسلامي قد عاش صدمه سقوط الخلافه ، والتي كانت أحدي الزوايا الهندسيه في معمار التاريخ الإسلامي ، ولنا أن نتصور أن هذه الصدمه قد إمتدت بأثار ظلالها في خلفيه العقد الثلاثيني والعقد الأربعين لهذا القرن ، فلأول مره كان علي التاريخ الإسلامي أن يواجه تحدي الإستثناء وهو أن يستمر ولكن بدون خلافه ، ولو أننا عدنا بالذاكره وتمثلنا الحدث لوجدنا أن الكتابات الأولي لعلي عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد ، هي ردود فعل لمعايشه اللحظه ، وهي بالتالي لم تكن نقضا للتاريخ الإسلامي ولكن قوه دفع صريحه له .. إذ أنها تغذيه برافد حيوي للأستمراريه في مأزق الإستثناء ، بهذا المعني .. كان علي عبد الرازق وفيا للتاريخ الإسلامي وهو يقول في كتابه الإسلام وأصول الحكم " إن الإسلام لم يقرر نظاما معنيا للحكومة ، ولم يفرض علي المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحريه في أن ننظم الدوله طبقا للأصوال الفكريه والإجتماعيه التي توجد فيها ، مع مراعاه تطورنا الإجتماعي ومقتضيات الزمن ، أما فكرتي في الخلافه فهي أنها ليست نظاما دينيا ..وأن الدين الإسلامي بريء من نظام الخلافه"(٣)

وحتي طه حسين في أكثر حالاته تطرفا وهو يقول " علينا أن نسير سيره الأوروبين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضاره ، ضيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يجب منها وما يكره ، أوما يحمد منها وما يعاب " (٤) كان هو الأخر يصدر عن رد فعل للوعي بتحدي الإستثناء وأيا ما كان الرأي في إطروحاته ، فإنها لم تكن تقايض علي التاريخ الإسلامي ولكنها كانت تقايض لحسابه .

ولقد كشفت الكتابات الأولي لهذا الرعيل عن البعد الإنساني للإسلام ، وكان الكشف قاطعا لدي العقاد وهو يقول " نحن نتعلم من التاريخ أن الدوله الحاكمه لا تدوم إلا بمقدار ما يكون لدوامها من رساله عالميه ، والشيء الذي يتعلق بالإنسان هو إزدياد نصيبه من الحريه والتبعه ، والشيء الذي يتعلق بالإنسانيه جمعاء هو إزدياد نصيبها من التعاون والإتصال " (٥) .

وهكذا تأصل في مصر تيار يحاول أن يجدد التاريخ الإسلامي في زمن " اللاخلافه " ، ،كان هذا التيار التحديثي يحيط بعبد الناصر وأبناآ جيله ويؤثر فيهم بدرجه أو بأخري ، وعلي الجانب الأخر كانت هناك قوة تأثير موازيه تبحث في الإسلام عن هويه " قوميه " ، ثم تتداعي بذاتها لتبحث عن دوله تجسد هذه الهويه ، وكانت هذه القوه ترغب هي الأخري في تجديد التاريخ الإسلامي في زمن " اللاخلافه" ولكن بإعاده إحياء مفهوم " الخلافه" ، ولقد عبر هذا التيار الإحيائي عن نفسه في جماعه الأخوان المسلمين ، وكانت لكلمات المرشد العام حسن البنا دلالتها في هذا الحين ، وهو يقول " في الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الأخوان المسلمين ثلاثمائه كتيبه قد جهزت كل منها نفسيا وروحيا بالإيمان والعقيده وفكريا بالعلم والثقافه وجسمانيا بالتدريب والرياضه ، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجاج البحار وأقتحم بكم عنان السماء وأغزو بكم كل جبار عنيد فإني فاعل إنشاء الله (....) والهدف الأخير هو التفكير الجدي العملي في شأن الخلافه الضائعه" (٦) .

ثم أتصل هذا التيار الإحيائي بفكر أبو الأعلي المودودي في لحظه تاريخيه كانت فيها الأحداث والملابسات تتدافع سياسيا لإعلان دوله باكستان ، وكانت الحقبه التاريخيه التي أفرزتها أزمه " اللاخلافه" أرضا خصبه لنمو مقوله " الحاكميه لله" وانتشارها في أوساط الإستقبال الإسلامي .

ولعلي أتوقف ببعض الملاحظات أمام التيار الإحيائي ، خاصه بعد إتصاله بفكر أبو الأعلي المودودي ، فهذا التيار إتسم ومنذ البدايه بطابع هيجلي صريح ، ولعلي أضيف أن هذا التيار ظل وحتي الأن تحت التأثير الثقافي الهندي – الألماني ، ولعل ذلك يفسر – ضمن أسباب أخري – الأهميه الخاصه التي تحتلها الدراسات الإسلاميه في الفهرست الألماني .

وإذا دققنا الملاحظه ، فإن هيجيل يبحث عن الدوله البروسيه بإعتبارها مثل أعلي في التاريخ ، وبالمثل فإن التيار الاحيائي يبحث عن الدوله الإسلاميه بإعتبارها مثل أعلي في التاريخ ، وهيجيل يبحث عن فكره الحريه في التاريخ عندما يرادف بين الثقافه الحقيقيه والفكر ، ولأن الفكر بطبيعته هو جهد حر وخلاق، فإن الترادف الهيجيلي هو موقف مناوىء للعبوديه ، إنه نفس الموقف التي تنطوي عليه مقوله " الحاكميه لله" ، عندما تركز كثيرا علي تحرر الانسان من خلال عبوديته لله وحده .

ولكن الإشكاليه الزمنيه التي إعترضت طريق الإسلامي الإحيائي ، لم تعترض طريق هيجيل ، فالأخير ينتمي إلي العالم الجرماني ، وهو العالم الذي لم يستسلم لسيطره الأمبراطوريه الرومانيه وظل يتمرد عليها ، وبالتالي فلقد كان هيجيل حرا بالمعني التاريخي للكلمه ، لأنه كان حرا في نقد تاريخ الإمبراطوريه الرومانيه بل وفي نقد التاريخ المسيحي كله(٧) ولكن التيار الإسلامي الإحيائي – وهذه هي المفارقه – إنتقص كثيرا من حريته التاريخيه ، لأنه لم يملك علي الأطلاق موقفا ناقدا للممارسات الخاطئه في التاريخ الإسلامي ، وظل ماضي الخلافه ذهبيا لدي هذا التيار، ولأنه ضحي بحريته التاريخيه ، فإنه بدا عاجزا عن الكشف عن البعد الإنساني للإسلام ، ومازال هذا العجز هو جوهر الأزمه الحقيقيه لهذا التيار .. حتي يومنا هذا .

وفي كل الأحوال .. فلقد أحاط هذا التيار – تماما مثل التيار التحديثي – بعبد الناصر وأبناء جيله ، وكان من الطبيعي أن يعرفوا في شبابهم حركه التنقل بين الكثير من التنظيمات التي تستمد فلسفتها من روافد هذين التيارين ، ولم تعبر حركه التنقل عن ذبذبه الخواء .. بقدر ما عبرت عن جدليه الجذب المتبادل ، فلقد كان التياران علي الرغم من نقاط تقاطعهما ، بل وحدود تصادمهما ، هما رد فعل لزمن الأزمه .. زمن اللاأخلاقه ..

إنه الزمن الذي جاء بعبد الناصر وجاء اليه عبد الناصر ، وفي كتابه " فلسفه الثوره " (٨) تحدث عبد الناصر عن " الدائره الإسلاميه " ولم يتحدث عن " الجامعه الإسلاميه " ، وبدا موقف عبد الناصر وكأنه موقف وسطي بين التيارين ، فالتيار التحديثي افترض ضمنا أن التاريخ الإسلامي يستطيع أن يمضي في تفاعلاته الانسانيه وبالتالي فهو ليس في حاجه إلي إعاده موضعته في إطار سياسي تنظيمي ، بينما ألح التيار الإحيائي في إفتراضاته علي ضروره تعيين الحدود الجيو – استراتيجيه والسياسيه للعالم الإسلامي بإعتبارها شرط ضروري لإستمراريه التاريخ الإسلامي ، وجاءت مقوله " الدائره الإسلاميه " وكأنها المتوسط الهندسي – رياضيا – للقيم الإفتراضيه للتيارين ، فالدائرة لا تبحث عن الحدود السياسيه للعالم الأسلامي ، ولكنها في نفس الوقت تقر بشوابته الجيو – استراتيجيه .

ثم جاء التطبيق الناصري ، وكان فاعلا في الدائره الأولي (الدائره العربيه) ، والدائره الثانيه (الدائره الإفريقيه) ولكنه بدا وكأنه إستبدال – في واقع التطبيق – الدائره الإسلاميه بدائره العالم

الثالث، بما يوحي بالرده علي الدائره الإسلاميه ، خاصه أن الدعم الناصري كان ظهيرا لموقف الهند في مواجهه باكستان، ولموقف اليونان في مواجهه تركيا ، وعلي الرغم من بعض الإعتبارات السياسيه التي كانت تبرر - أنذاك - إتجاه زاويه الميل بالدعم للهند .. فاقد كانت باكستان بإرتباطاتها السياسيه جزءا من حلف بغداد في لحظه التوقيت بالتصادم الساخن بين عبد الناصر والحلف ، أو إتجاه زاويه الميل بالدعم لليونان التي لم تعترف بإسرائيل ، بينما إعترفت تركيا بها .

إلا أن هذه الإعتبارات لا ينبغي أن تحول دون فهم مضمون الصيروره ، فلقد حسم عبد الناصر موقفه الوسطي ، بالإنحياز - أكثر فأكثر - إلي التيار التحديثي ، وبالإبتعاد - أكثر فأكثر - عن التيار الإحيائي ، وبدا ذلك واضحا في المداولات التي سبقت إعلان الميثاق الوطني ، ثم في مقولته في خطابه في ٢٢ فبراير ١٩٦٢ والذي صرح فيها بأن " الإسلام ثوره" ، ومن البديهي أن لكل ثوره بعدها الإنساني ، فكأن عبد الناصر يصرح بإنحيازه إلي البعد الإنساني للإسلام (وهو البعد - وكما سبق القول - الذي كشف عنه التيار التحديثي ، وعجز عن إستيعابه التيار الإحيائي) وتردد هذا البعد في العديد من خطبه . ففي ٢٧ مارس ١٩٦٧ وقف يقول " إن الأمه العربيه بقواها الثوريه التقدميه لا تري في الإسلام عائقا عن التطور ، بل تراه بحس وإيمان دافعا لهذا التطور " .

بهذا المعني ..فإن عبد الناصر بإنحيازه إلي التيار التحديثي لم يتخل عن إسلاميته ، بل ظل وفيا لها بالدلاله التاريخيه للكلمه ، إنها الدلاله التي تؤكد علي إمكانيه إستمرار التاريخ الإسلامي دون الحاجه إلي " الخلافه " أو إلي البحث عن الدوله الإسلاميه كمثل أعلي في التاريخ ، وبمعني أكثر دقه .. فلقد إنتمي عبد الناصر بإنحيازاته إلي " إنسانيه إسلاميه " تتجاوزفي مداها الجغرافي الدائره الإسلاميه ، ولكنها لا تتناقض معها .. بل تستوعبها تماما ، بل واكثر من ذلك .. فإن هذه الإنسانيه الأسلاميه تبدو وكأنها الحل الأفضل لمعضله الأقليات المسلمه في العالم ، فعندما ينكفيء العالم الإسلامي علي حدوده السياسيه ، فهويتحول الي أرض مهجر تسعي إليه هذه الأقليات كفلول لاجئين ، ولكن عندما ينفتح علي إنسانيته ، فإنه يتحول الي رصيد فاعليه تستثمره هذه الأقليات حيث هي .. لأنها في النهاية جزء من التكوين الثقافي والعرقي لمجتمعاتها .

ولا أدعي لنفسي - أخيرا - إنني قد كتبت السطر الأخير في إشكاليه (عبد الناصر - الدائره الإسلاميه)، ولكنني - فقط - حاولت إجتهادا أن أضيف سطرا علي هامش الإشكاليه ، وهي نفس المحاوله التي تقودني إلي الإشكاليه الثانيه في ملف المسأله الناصريه - الإسلاميه ، أقصد .. إشكاليه الإسلام - القوميه العربيه .

ثانيا - إشكاليه الإسلام القوميه العربيه

لقد رفع عبد الناصر شعار القوميه العربيه ، وكان منطق الأشياء أن يتم إلحاق الحساب الختامي للشعار بالمساءله الناصريه .. خصما وإضافه ، وفي بنود الخصم تأتي الخصومه التقاطعيه بين الإسلام والقوميه العربيه ، إلي الحد الذي لم يتواني فيه أحدهم أن يكتب قائلا " حياه المؤمن تقوم علي الأخوه

الإسلاميه بعيدا عن القوميات والعصبيات والنعرات ، تحيا أمه الإسلام وتسقط القوميه العربيه " .(٩)
وفي حقيقة الأمر ، فلقد كانت العلاقه بين القوميه العربيه والإسلام مرتبكه ، وعندما نتأمل كتابات بعض المنظرين القوميين ، فقد نلحظ التوترات الفكريه التي تخلفها ورائها أجواء الإرتباك ، فالدكتور سعدون حمادي يقول " لقد قلبت النهضه العربيه في ظل الإسلام أعماق المجتمع الجاهلي روحا وفكرا عن طريق قلب أعماق الفرد ، ولم تكن تلك الحضاره الضخمه إلا نتيجه لتوفر المجتمع القومي السليم الذي أتاح لإمكانيات الفرد أن تتفجر والذي دام حتي أواخر العهد الأموي وصدر الدوله العباسيه ، ولكن الفتح والتوسع - إذا أدخل في إطار الدوله العربيه شعوبا عديده مختلفه - قد فكك هذا المجتمع وأضاع عليه إستقلاله وإنسجامه ، فدخلت المجتمع العربي تيارات فكريه غريبه أدت إلي إضعاف قوه الدفع في النهضه أي الروح العربيه التي حركها الاسلام ".

وعلي نفس موجه الإرسال، تتدفق كلمات الدكتور / عبد العزيز الدوري ، عندما يقول " وقد نشأعن الحركة الإسلاميه تياران ، هما : توسع الإسلام وإنتشار العربيه ، وهما تياران متلازمان إبتداء ولفتره ليست قصيره ، ولكن كلا إتخذ وجهته فيما بعد ، وقد إستمر تأثير الإسلام والعربيه علي العرب بتلازم واضح ، ولكن العربيه (لغه وثقافه) هي التي رسمت في الأخير الحدود البشريه والجغرافيه لأمه العربيه ، وكان للعروبه دلاله بشريه إبتداء ولكنها تطورت لتجد في اللغه والثقافه أساسها ومعناها " (١٠)

ثم يأتي ساطع الحصري أكثر وضوحا وصراحه وهو يقرر " لا الدين ولا الدوله ولا الحياه الإقتصاديه تدخل بين مقومات الأمه الأساسيه ، كما أن الرقعه الجغرافيه أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الآسياسيه (....) وإذا أردنا أن نعيد عمل كل من اللغه والتاريخ في تكوين الأمه قلنا : اللغه تكون روح الأمه وحياتها ، والتاريخ يكون ذاكره الأمه وشعورها " (١١).

وتتعدد الأمثله ، وكلها توحي بثلاثه مقدمات يكتمل بها النسق الإستدلالي العقائدي للقوميه العربيه :

أ - إنفصال التاريخ العربي الإسلامي في لحظه زمنيه معنيه ، يرصدها البعض في أواخر العصر العباسي ، بينما يرصدها البعض الأخر في أواخر العصر العثماني .

ب - إن الإسلام يتحول تاريخيا إلي وسيط فاعل ، والعلاقه بينه وبين العروبه هي - وبالتمثيل الرمزي - العلاقه بين قبس النار والشعله ، وبالتالي فإن الإسلام جدليا هو مجرد كشف عن الإمكان العربي .

ج - إن الإمكان العربي عليه أن يعبر عن ذاته بالوعي بنفسه ، دون الحاجه إلي العوده إلي الإسلام ، أي أن الشعله أن تضيء ولكن بقوه الإختزان الذاتي .

و

عند حدود المفارقه ..فإن هذه المقدمات لم يتنباها عبد الناصر ، ولم تسيطر علي معادلته الذهنيه . لأنه لم يكن قوميا عربيا عقائديا ..ولكنه كان قوميا عربيا برجماتيا ، فلقد كان يؤمن بالقوميه العربيه ولكن كإطار جيبوليتيكي وكإطار جيو - إستراتيجي لوحده هدف معلق بوحده مصير ، وليس كمثال

أيدلوجي يدور في فراغ الزمن ويتجدد بطاقه الشحن الذاتي ، وأكاد أجزم أن عبد الناصر لم تشغله علي الإطلاق فكره الزمن العربي ، سواء بالبحث عن نقطه زمنيه لإنفصال التاريخ العربي عن التاريخ الإسلامي ، أو سواء بالبحث عن نقطه زمنيه يؤرخ بها لتكوين مفهوم الأمه العربيه (١٢) . فمصر - حيث جاء عبد الناصر - لا تحمل ذاكرتها التاريخيه أرشيفا للصراع بينها وبين شعوب أخري ضمنتها الخلافه العباسيه ، وهي بذلك تختلف عن الذاكره التاريخيه للعراق ، والتي تختزن شريط الدراما الفارسيه ، ومصر لم تعاني نسبيا من حاله الإختناق التي أصابت المشرق العربي داخل الشرنقه العثمانيه ، فمنذ عام ١٨٠٥ وهي تتمتع بحريه نسبيه في الحركه خارج جدار الشرنقه .

ولأن الشعور بالخطر ووحده المصير كانا هما جوهر الوعي الناصري بالقوميه العربيه ، فلقد إنصبت إستشهادات عبد الناصر علي الحقبه الصليبيه كمعادل موضوعي للحقبه الصهيونيه، وبدا الأمر في المعالجه الناصريه ، وكأن المرجع الزمني لمفهوم الأمه العربيه قد تشكل في عصر صلاح الدين ، وهو بالتأكيد ليس مرجعا معتمدا في النسق الإستدلالي العقائدي للقوميه العربيه ، واذا شئت تعبيرا أكثر دقه فإنني أقول : ان الناصريه لم يكن لها زمن عربي راديكالي ولكن كان لها زمان عربي برجماتي ، وبالتالي فإنها رغم تبنيها لشعار القوميه العربيه ، إلا أنها ظلت خارج إشكاليه الإسلام - القوميه ، لأنها - أولا - لم تبحث عن زمن الإنفصال بين التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي ، ولأنها - ثانيا - لم تتعامل مع الإسلام بإعتباره وسيط الحركه الأولي ، فهو ليس عود ثقاب أشعل الشعله ثم أنطفأ ، ولكنها إعتمدته كمكون أصيل في ثقافه المنطقه (١٣) أو علي حد تعبير عبد الناصر في خطابه في ٢٨/٧/ ١٩٦٣ " طول عمر هذه المنطقه تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقه دافعت عن الدين وطول عمر هذه المنطقه تدافع عن الدين ، ولم تمكن أي خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها " ، ولقد كانت الشواهد اللبنانيه تدلل - وبأثر الإستجابه - علي صدق الموقف الناصري من إشكاليه الإسلام- القوميه ، فالموازنه وهم أكثر الطوائف الدينيه تعصبا ، ناهضوا الحركه الناصريه ، علي الرغم من أن هناك مارونين شاركوا بالتأسيس وبالعضويه في حركات أخري ترفع رايه القوميه العربيه .

وقد يسمح البعض لنفسه في التشكيك - علي المستوي الشخصي - في صدق الضمير الديني لمقوله عبد الناصر عن العلاقه بين الإسلام وثقافه المنطقه ، إلا أنه من الصعب - وعلي المستوي الموضوعي - التشكيك في صدق الضمير التاريخي لهذه المقوله ، فلقد كانت التجربه الناصريه هي بالفعل تجربه الطبقه الوسطي بكل تفاعلاتها المفتوحه ، وكان مجمل إجراءات التجربه يقود إلي تدعيم هذه الطبقه وتوسيع رقعه تأثيرها وإنفراج مداحلها ، ولأن الطبقه الوسطي بطبيعتها ليست صاحبه موقف راديكالي إزاء القناعه الدينيه ، فالتجربه - بالضروره - تتصالح مع الدين ولا تنقلب عليه وهي في ذلك لا تناور بحيله التخدير السياسي ، ولكنها تعبر عن المصداقيه الموضوعيه لضميرها التاريخي .

وبإيجاز المقارنه .. فإن عبد الناصر في قوميته العربيه لم يكن هو أتاتورك في قوميته الطورانيه ولعل ذلك يقترب بنا من إشكاليه الناصريه - العالمانيه .

ثالثا - إشكاليه الناصريه - العالمانيه

إشكاليه الناصريه - العالمانيه هي بالفعل إشكاليه معقده ، بل ربما هي أكثر الإشكاليات تعقيدا في منظور التناول ، فمفهوم العالمانيه في حد ذاته في حاجه الي مراجعه تمتد به الي الأصول ، والتي بدورها

تغوص في عمق جدليه المعرفه . فالعالمانيه هي إشتقاق لغوي ينتسب بها إلي " العالم " ، وهي في مدلولها الإصطلاحي تفترض جدليه المعرفه وفقا لمقوله مؤداها : أن العالم قادر علي تفسير نفسه وأن مهمه العقل البشري هي محاوله إستخلاص قوانين التفسير (علل السببيه) ، وبالتالي فليس هناك معرفه مسبقه تعتمد علي الوحي الديني .

هذه المقوله لا يكتمل الوعي بها إلا بالتأكيد علي أن وجود الله (عز وجل) أو عدم وجوده ، لا يمثل موضوعا مطروحا في المعرفه العالمانيه ، وبالتالي فهناك عالمانيه مؤمنين ..وعالمانيين ملحدين ، أي أن العالمانيه ليست مرادف قياسيا للإلحاد .

بهذا التقرير .. فإن المعرفه الإنسانيه كانت نشاطا عالمانيا منذ فجر الخليقه ، ومن الصعب أن ننظر الي الحضاره الفرعونيه والحضاره البابليه والحضاره الصينيه ..الخ ، الا بإعتبارها نشاطا عالمانيا في بعدها المعرفي ، وينسحب هذا التقرير – بداهه – علي المعرفه في أوروبا قبل ظهور الكنيسه ، وظلت كذاك حتي الفتره الواقعه بين سقوط روما ونهايه العصور الوسطي ، وهي الفتره التي تفصل زمنيا بين إنحلال الإمبراطوريه الرومانيه وبدايه ظهور الدول القوميه ، وكان طبيعيا أن تملأ الكنيسه فراغ السلطه الزمنيه في هذه الفتره ، وأن يخضع لتأثيرها كل النشاط المعرفي ، وهكذا فقدت المعرفه عالما نيتها ، ومع ظهور الدول القوميه التي تبحث عن سيادتها الزمنيه ، تفجر الصراع بينها وبين السلطة البابويه ، وتصاعد الصراع بإعتلاء البابا جريجوري السابع (١٠٧٣) عرش البابويه ، ثم إصداره مرسوم إداري يحدد صلاحيات السلطه البابويه في ٢٦ بند .(١٤)

ولقد أعطي هذا الصراع تعريفا إجرائيا للعالمانيه ، وكان هذا التعريف سيء السمعه وتداوله كثيرون، وتم اعتماده في أكثر من مرجع وفي أكثر من خطاب سياسي ، وكان التعريف يقول : أن العالمانيه هي فصل الدين عن الدوله (١٥) وبدا الأمر وكأنه إستطراد في ثلاثه مغالطات :

١- إن الصراع الذي تشكل منذ مطلع القرن الثاني عشر وحتي أوائل القرن السادس عشر (وهو القرن الذي شهد بدايات عصر الدول القوميه) ، لم يكن صراعا بين الدين والدوله ، ولكن بين سلطة الدوله وسلطه الكنيسه .

٢- إن هذا الصراع كان يخص تاريخيا العالم اللاتيني المسيحي فقط والذي سادته الكنيسه الكاثوليكيه ، بينما تكفلت الحركات الإصلاحيه الدينيه في العالم المسيحي الجرماني والأنجلو – سكسوني ، بتهدئه حده الصراع ، وأحيانا بمصادرته .(١٦)

٣- أن الدول القوميه العالمانيه في الغرب، ليست مقطوعه الصله بالدين ، وعلي سبيل المثال .. فإن معظم الأجازات مدفوعه الأجر في دوله مثل فرنسا ، هي أجازات تتعلق بمناسبات دينيه ، كما أن للكنيسه الكاثوليكيه حق الإشراف علي مدارس تتبعها مباشره ، ولا تخضع للتوجيه المدني للدوله ، وتتعدد الأمثله .. والقياسات .

هذه المغالطات الثلاثه ، تجعلنا تسقط من الإعتبار هذا التعريف الإجرائي للعالمانيه ، فهو غير ذا قيمة كأداه في المعالجه التحليليه ، ولكننا في المقابل نستبقي أداتين :

١- تأكيد العالمانيه علي سلطه الدوله

٢- علاقه العالمانيه بالمعرفه

وكما عرف العالم المسيحي وقبل ظهور الكنيسه تراثا معرفيا ذا طابع عالماني ، فإن العالم الإسلامي أيضا وقبل ظهور الإسلام عرف هو الأخر تراثا مماثلا ، وعندما جاء الإسلام لم يتناقض مع هذا التراث بل تفاعل معه ، وكانت الأحاديث النبويه صريحه بنصها " أنتم أعلم بشئون دينياك " ..و شئون دينانا هي موضوع لمعرفه عالمانيه ، و" خذ الحكمه من أي وعاء خرجت" .. والأوعيه تستطيل عالمانيا ، و" أطلبوا العلم ولو في الصين " ..وكان العلم الصيني بالضروره عالمانيا ، ببساطه .. فلقد إستوعب الإسلام التراث العالماني للمعرفه وأضاف إليه ..وظل يضيف حتي القرن الثاني عشر الميلادي عندما بدأت أزمه الثقافه الإسلاميه وأزدهرت حركة التصوف التي حاولت أن تخضع موضوع المعرفه لأدوات الإستشراف الميتافيزيقي ، وهكذا فقدت المعرفه في العالم الإسلامي عالمانيتها ..في لحظه توافق زمني لإستلاب الكنيسه لعالمانيه المعرفه في العالم المسيحي ، ،بدا الأمر وكأن العالمين (المسيحي والإسلامي) يعيشان وفي نفس التوقيت أزمه العالمانيه ، ولكن الفرق ظل حاضرا بمساحته ، فالعالم الإسلامي - علي عكس العالم المسيحي - لم يضطر علي الإطلاق إلي خوض معركته العالمانيه من أجل سياده الدوله ، وحتي عندما تشكلت مؤسسه " علماء الدين " في العصر العباسي ، فإن هذه المؤسسه لم تكن مناوئه لسلطه الدوله ، بل ظلت جزءا من النظام العام للدوله ، وتكفلت بتبرير سلوك السلطه .

وبقياس التداعي .. فلقد كان الموقف في العالم الإسلامي علي النحو التالي :

١- المعرفه تصطبغ بالطابع العالماني حتي القرن الثاني عشر الميلادي ، وإن ظلت تحتفظ بطابعها وحتي وقت متأخر في الأندلس (١٧) ، ثم تأكلت دعامات المعرفه العالمانيه تحت وطأه تأثير التيارات الدينيه الصوفيه (١٨) ، والتي لعبت دورا قريب الشبه بعوامل التعريه .

٢- النظام السياسي وفي كل عصور الخلافه كان نظاما عالمانيا ، وظلت السلطه الزمنيه أقوي دائما من النفوذ المعنوي لمؤسسه " علماء الدين " ، حتي في أكثر التجارب سلفيه وهي التجربه السعوديه، فلقد إنتهي الأمر بتأكيد الإستقطاب أحادي البعد لصالح السلطه الزمنيه في عام ١٩٢٥، عندما رفض أبن سعود فتوي علماء الرياض بمنع الشيعه في الأحساء من أداء عبادتهم ، ثم تأكد الإستقطاب مجددا في يونيو ١٩٣٠ عندما رفض أبن سعود طلب العلماء بالإمتناع عن تعليم اللغات والجغرافيا والرسم (١٩) .

كل هذا يقودنا الآن إلي سؤال يقول .. هل كان عبد الناصر عالمانيا ؟ ، والأجابه يقينا نعم .. ولكنها إجابه غير كامله ، فالإجابه تكتمل بالصياغه التاليه : نعم << مثل كل الحكام في التاريخ الإسلامي، فلقد كان الأزهر في عهده هو جزء من النشام العام ، تماما كما كان الأزهر - علي سبيل المثال - في عهد صلاح الدين ، بل وعندما ذهب عبد الناصر إلي ماهو أبعد من ذلك بمحاولته " عالمنه" التعليم الأزهري، فهو لم يفعل شيئا يتورط به في خصومه مع الإسلام ، فليس للأخير - وكما قادنا السياق - أي موقف

معاد للمعرفه العالمانيه ، بل لعلي أضيف إن ما يؤخذ علي عبد الناصر حقا أن عالمانيته في إطارها الإسلامي لم تذهب إلي حد فتح القنوات لتحرير الإجتهاد الديني في مصر ، وإنه حافظ علي الدور الوظيفي لمؤسسه " علماء الدين " ، كما توارثها التاريخ الإسلامي منذ العصر العباسي ، وحتي تلتقي خيوط الظل بتضاريس اللوحه ، فإن هناك أيضا ما يؤخذ إسلاميا علي عالمانيه عبد الناصر ، فلقد إهتم بالتعليم الرسمي فقط كمحاوله لتنقيه المعرفه من مؤثراتها الغير عالمانيه ، ولكنه أهمل وإلي حد كبير قضيه محو الأميه لأغلبيه السكان ، وتركهم في أميتهم ضحايا لهذه المؤثرات ..وفريسه لمخلفاتها.

وبإجمال المحصله .. فإن عالمانيه عبد الناصر لم تكن مقطوعه الصله بالخبره التراكميه في التاريخ الإسلامي .. فلقد كانت خبره عالمانيه ، ولا بالقياس المرجعي للمعرفه الإسلاميه .. فلقد كان قياسا عالمانيا ، وعلي الرغم من ذلك .. فلقد تعرض عبد الناصر لهجوم بعض الإسلاميين ..لأنه كان عالمانيا كما تعرض - في معكوس الضد - لهجوم بعض العالمانيين .. لأنه لم يكن عالمانيا بما يكفي ، فهو لم يبطل العمل بالشريعه الإسلاميه ، كما فعل أتاتورك في عام ١٩٢٤ ، ولم يذهب - بمشابهه المقارنه - إلي حد تقييد حق الطلاق وحق الرجل في الزواج بأكثر من إمرأه ، كما ذهب بورقيبه في عام ١٩٥٧ بل أن العام ذاته قد شهد في مصر مفارقه الواقعه .. عندما تقدمت النائبه أمينه شكري إلي مجلس الأمه بمشروع يمنع تعدد الزوجات وينظم الطلاق ، ولكن المجلس إمتنع عن مناقشته.

كلمات أخيره

في السطر الأول من هذه الدراسه ، لم أملك إلا الإعتراف بملابسات المحاذير التي تحف بالمسأله الناصريه - الإسلاميه ، لا أملك إلا الإعتراف بأن القفز فوق الملابسات لا يعني بالضروره إزالتها ، فالذين يتناولون أيدلوجيا الإسلام أو الناصريه لن يرافقوني حتي نهاية الطريق ، وسوف يجدون أنفسهم - وبمنطق الأشياء - في قلب الحلقه &المفرغه لإشكاليات المسأله ، ولن يقبلوا بما فعلت .. عندما حاولت أن أرسم خطا متصلا يربط بين نقاط التماس للأشكاليات الثلاث ، ويفتح أمام المسأله برمتها مخرجا تاريخيا .

ومن المؤكد أن الحريه الفكريه تمنح المرء موضوعيا حق إختيار نقطه البدايه ، ولقد إخترت فكره التاريخ ولم أختار مثال الأيدلوجيه ، وبحكم منطق الإختيار .. فلقد عبرت عن التجربه الناصريه كأحد روافد•التاريخ الإسلامي في صيروره حركته ، وعن التاريخ الإسلامي كأحد روافع التاريخ الانساني في مسلسل متصل تفاعلاته ، وكان من الطبيعي أن تتكاثر نقطه البدايه بمشتقاتها التحليليه والتي قادت في المحصله الي ثلاثه مقولات:

أ- إن عبد الناصر كان إنسانيا في إسلاميته .
ب- أن عبد الناصر كان برجماتيا في قوميته
ج- أن عبد الناصر كان إسلاميا في عالما نيته

هذه المقولات الثلاث ، لا يمكن قراءتها إلا في إطارها التاريخي ، وبالتالي فإن محاوله تجريدها بعيدا عن الإطار وإخضاعها لمنطق الإختزال الرياضي ، لن تقود إلا إلي نتيجه مزيفه .. قد يسوقنا إليها البرهان التالي :

بما أن عبد الناصر كان إنسانيا في إسلاميته ، وإسلاميا في عالمانيته

إذن .. لو أختزلنا الحد الوسيط المشترك في المقولتين وهو الحد الإسلامي، لخلصنا إلي القول بأن عبد الناصر كان إنسانيا في عالمانيته .

وهذه النتيجه .. تبدو صحيحه علي محك الإستنتاج الرياضي ، ولكنها مزيفه علي محك الوضعيه التاريخيه ، لأن الحد الوسيط المشترك (الحد الإسلامي) لا يمكن إسقاطه بمجرد الإختزال ، لإنه يعبر عن مضمون تاريخي ، ولقد حاول الإنسانيون العالمانيون (توفيق الحكيم ، لويس عوض ، حسين فوزي ..الخ) أن يقوموا بعمليه الإختزال في بدايات التجربه الناصريه ، وأن يبشروا بعبد الناصر كإنساني عالماني، ولكن الطرح التاريخي للتجربه لم يطاوعهم ، فإذا بالحكيم يبعث برساله إلي لويس عوض يتهم فيها عبد الناصر بأنه كان معادي للعالمانيه ، ونشرت الأهرام الرساله بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥، وبتاريخ ١٩٨٧/٩/١٠ بعثت إلي جريده الأهرام بمقال موجز ردا علي رساله الحكيم ، ولكن يبدو أن هناك ظروفا ما حالت دون نشر المقال ، ولكن دواعي الدراسه قد تبرر نشره دون اقحام ، وكان نص الرد يقول :

" توفيق الحكيم قيمه أدبيه لا تسقط ، ولكنه فنان أكثر منه مفكر ، فهو يرسل خواطره أكثر مما يضبط أفكاره، وسالته إلي الدكتور / لويس عوض والتي نشرتها جريده الأهرام بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥، تستدعي ثلاثه ملاحظات :

١- أن الحكيم يرادف بين العالمانيه والفكر الحر

٢- إنه يعتبر العالمانيه بمثابه سلطه في مواجهه سلطات ، فعلي حد قوله " والعدو الأكبر عند السلطتين : الدينيه والعسكريه هي أضعف السلطات وهي العالمانيه " .

٣- إن جمال عبد الناصر متهم لدي الحكيم بمعاداه العالمانيه.

ولنبدأ بالملاحظه الثالثه فهي مثيره للدهشه ، لأن بعض خصوم عبد الناصر إتهموا دائما بأنه عالماني .. سعي إلي " علمنه" المجتمع المصري ، وقاد في المنطقه حركة عالمانيه وهي حركة القوميه العربيه ولكنه متهم الأن لدي الحكيم بأنه معاد للعالمانيه ، وبالتأكيد فإن العالمانيه في رأس الحكيم ، تختلف عن العالمانيه في رأس خصوم عبد الناصر ، نحن إذن أمام أزمه تعريف .

وبغض النظر عن تعريف العالمانيه ، فإن القاسم المشترك بين كل العالمانيين هو رفض السلطه الدينيه .. وليس رفض الدين ، بل أن بعض العالمانيين ينتمون بمواقفهم العالمانيه إلي أصول دينيه ، تماما مثل الدكتور لويس عوض الذي قال في معرض تقديمه لخطاب الحكيم " فأنا (لويس عوض) أرادف دائما بين العالمانيه والهيومانزم أو الفلسفه الإنسانيه بالمعني الأيدلوجي " .

والفلسفه الإنسانيه كانت حركه ضد سلطه الكنيسه الكاثوليكيه في العصور الوسطي ، وأستمدت الوحي من عده مصادر ، من بينها مذاهب الإصلاح الديني وأحدها المذهب الأنجليكي الذي ينتمي اليه الدكتور لويس عوض ، وعلي مايبدو فأن الحكيم وهو يرادف بين العالمانيه والفكر الحر ، يقترب كثيرا من عالمانيه الدكور لويس عوض .. أي يقترب من الفلسفه الإنسانيه .

والفلسفه الإنسانيه هي فلسفه مفارقات .. فهي تعادي وبشده السلطه الدينيه ولكنها تستسلم وبإذعان للقانون الطبيعي ، وهي تناشد القدره الإبداعيه للفرد من أجل صناعه المستقبل، ولكنها تستدير

كثيرا إلي الوراء لتستلهم روح العصر الأغريقي والعصر الروماني ، وهي تدافع عن الحريه الفرديه ولكنها في نفس الوقت ذات طابع سلطوي ، ولذلك فإن كل الإنسانيين العالمانيين علي إستعداد للتحالف مع أي سلطه تتبني أفكارهم ووتكفل بسحق خصومهم ، وتبقي مقوله " المستبد المستنير " هي إحدي مقولاتهم المنتخبه ، ولذا فإن فردريك الثاني يحتل مكانه خاصه في مرجعيتهم ولعل الحكيم قد تمني في عبد الناصر سيره فردريك الثاني .. كما تمناها معه كل الإنسانيين العالمانيين في مصر ، ولكن عبد الناصر لم يكن فردريك الثاني ..ولم يكن كرومويل ، علي الرغم من بعض المشابهات في وظيفه الدور الذي لعبه كل منهم في وطنه ، إلا أن أدوارهم كانت محكومه باطار تاريخي لا يمكن اسقاطه من الاعتبار .. والا فإننا نجرد مالا يقبل التجريد .

تجريد مالايمكن تجريده .. هو الذي قاد الحكيم إلي وصف العالمانيه بأنها سلطه ، ويبقي السؤال : كيف يمكن أن يتحول الفكر الحر – وهو معادل العالمانيه لدي الحكيم – الي سلطه ؟ ، إنه (الفكر الحر) بذلك يفقد حريته، فالفكر الحر يهدد التوازنات القائمه وهو أمر تحذره كل سلطه .. بطبيعه كونها سلطه ، وهكذا فعندما يتحول الفكر الي سلطه ، فرنه يهدد نفسه .. ولايبقي أمامه إلا أن يبيع حريته تماما كما باع فاوست روحه للشيطان ، وفاوست – بالمناسبه – هو أحد رموز عصر الهيومانزم ، ولكن من الصعب تعميده كأحد رموز التجربه الناصريه .. فإطارها التاريخي يستبعده تماما .. إنتهي نص الرد .

وبعد .. فإن المسأله الناصريه – الاسلاميه لا يمكن إعرابها الا في جمله تاريخيه .. هكذا أجتهد ، وقد يختلف أخرون معي .. هكذا يجتهدون .

هوامش

١- في حواره مع الزعيم الجزائري بن بيللا، طرح الأستاذ / عبد العظيم مناف سؤالا قاطعا بصيغه الجزم ، مفاده أن عبد الناصر كان عالمانيا وهذا يعني تناقضا خلاقيا مع الاتجاهات الإسلامي لابن بيللا – أنظر : الموقف العربي – العدد ٥٥ – نوفمبر ١٩٨٤ – ص٢٠

٢- إن الربط بين الأيدلوجيه ونهايه المعرفه هي إحدي القضايا التي عالجها وبإجاده كانجلويلهم في كتاباته ، أنظر علي سبيل المثال :

وفي السياق .. فان الملاحظه التي تنتصر بدلالتها هي أن القرآن الكريم لم يضمن كل أياته الإعجازيه، أي يقيد بمعرفه مسبقه ، بالمعني العالماني للكلمه ، فلقد تعرض لتاريخ الأوليه .. دون أن يحسم مشكله الزمان والمكان .. فهي موضوع لدراسات أنثروبولوجيه ، وتعرض لظواهر بيولوجيه وفلكيه ، ولكنه ترك مفرداتها معلقه بحقائق يتوصل اليها الإنسان في مراحل تطور زمن المعرفه ، وحتي عندما جزم بنهايه العالم ، فإن الجزم لا يقبل بالتأويل كمعرفه مسبقه .. فالقرآن لم يقول : متي ؟، ليمتد بالزمن إلي مالا نهايه ، وفي زمن المالا نهايه .. فلكل شيء نهايه ، وعندما ألح الصحابه علي الرسول صلوات الله عليه لمعرفه توقيت نهايه العالم ، وجاءه الوحي بها ، ثم خرج لينبأ صحابته ، فإذا بحادثه الطريق تعترضه ثم يقول بعدها " لعلي نسيت أو أنسيت (بضم النون) ".

وبإملاء الشاهد .. فإن المعرفه العالمانيه هي التي تكشف سر الإعجاز القرآني ، ولكن القرآن لا يكشف بذاته عن أي معرفه عالمانيه ، ولكنه يحرض عليها .. وكأنها فرض عباده .

٣- عبد العظيم رمضان – تطور الحركة الوطنية في مصر من سنه ١٩١٨ إلي سنه ١٩٣٦ – دار الكاتب العربي – القاهره – ١٩٦٨ – ص ٥٨٥ .

٤- طه حسين - مستقبل الثقافه في مصر - مطبعه المعارف - القاهرة - ١٩٣٨ - ص٤٥.
٥- العقاد في مقدمه كتابه عن غاندي .
٦- هشام أبو قمره - الصحوه الإسلاميه - مجله الوحده - السنه الأولي - العدد ٤ - يناير ١٩٨٥ - ص١٠٥.
٧- dans l~histoine, union generale
٨- جمال عبد الناصر - فلسفه الثوره - إخترنالك - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٤.
٩- سعدون حمادي - تجديد الحديث عن القوميه العربيه والوحد ه - مركز دراسات الوحده العربيه - بيروت - أغسطس ١٩٨٦ - ص٢١.
١٠- عبد العزيز الدوري - التكوين التاريخي للأمه العربيه .
١١- ساطع المصري - ماهي القوميه ؟ أبحاث ودراسات علي ضوء النظريات - بيروت - ١٩٥٩ - ص ٢٥٢ .
١٢- من الملاحظ أن الأوساط الثقافيه في مصر النا صريه لم تحتفي كثيرا مثل : البيان والتبيين للجاحظ والمعارف لأبن قتيبه والتاريخ لليعقوبي وأنساب الأشراف للبلاذري .. الخ ، وكلها كتب حاولت أن تبحث في الفترة التي سبقت الإسلام عن الجذور الأولي لمفهوم الأمه العربيه ، وأن تبرهن علي أصاله هذه الجذور وتفرد ها.
١٣- لا شك أن غالي شكري كان محقا وهو يقرر أن " البناء الحضاري العربي الإسلامي أكثر إتساعا من الجانب العقيدي " ، وهي مقوله شاركه فيها الكثير من المثقفين الأقباط ، ولقد كانت هذ ه المقوله - وينبغي أن تبقي - هي أحد خمائر اللحمه الوطنيه في مصر واللحمه القوميه في العالم العربي ، أنظر: غالي شكري - الأقباط في وطن متغير - كتاب الأهالي - نوفمبر ١٩٩٠.
١٤ Henderson,e.- Selected Historical Documents of Middle Age, London

١٥- أنظر علي سبيل المثال : حليم بركات - المجتمع العربي المعاصر : بحث إستطلاعي إجتماعي - مركز دراسات الوحده العربيه - بيروت - ١٩٨٤ - ص١٢٥.
١٦- في إنجلترا - علي سبيل المثال - إشترط وليام الفاتح إلا يتم تعيين أي أسقف في مملكته إلا لموافقته ، وقام بحمايه القس جون ويكليف (١٣٢٠ - ١٣٨٤) عندما بدأ الأخير هجومه علي البابا.
١٧- لقد إحتفظت الأندلس وحتي وقت متأخر فكر أبن رشد (١١٢٩ - ١١٩٨) وكانت قاعده تصديره إلي الغرب .
١٨- في القرن الثاني عشر برزت ظاهره المتصوفه وشاع الحديث عن خرافه معجزاتهم وكراماتهم في أوساط العامه ، وبدأت الأساطير الغيبيه تغزو العقل العربي وتحتله كحقائق ، إلي الحد الذي إنتهي إليه المرزوقي في كتابه " مع البدو في حلهم وترحلهم : قائلا " ياويل من يشك في كرامات أولئك الأولياء.. فيتهم بالكفر أو الإلحاد في الدين " ، ولقد كان المنهج الصوفي للمعرفه هو بالفعل نقيض الضد لمنهجها العالماني ، ولعل كلمات أدونيس تلقي بإسقاطاتها ظلالا علي ذلك ، فهو يقول " وكما رفضت (التجربه الصوفيه) أن تعتمد النص في ظاهره ، رفضت أيضا أن تعتمد المنطق أو العقل في الوصول الي الحقيقه ، إن الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفه الحقيقه هي التجربه الحسيه أو المشاهده ، بالسفر من الظاهر إلي الباطن ، بالصعود نحو الله والهبوط نحو النفس ، حيث يوجد الله أيضا " .
أدونيس - الثابت والمتحول : بحث فى الإتباع والإبداع عند العرب - دار العوده - بيروت - ١٩٧٨ - ص ٩١ .
١٩- أيمن الياسيني - الإسلام والعرش : الدين والدوله في السعوديه - كتاب الأهالي - رقم ٢٤- القاهره - ص ص ٧٢٠ -٧٣ .

محمد شومان

الناصرية والإسلام : ست ملاحظات.

احسب أن الموضوع مسكون بالسيا سة ، سواء علي المستوي الطرح والتناول ، أو المواقف والأحكام المتداولة شبه المستقرة ، وأحسب أن الموضوع شا ئك ومعقد الي درجة يستحيل معها التوصل إلي نتائج حاسمة أو صياغة مرضية في مثل هذا المقال ، لذلك فقد أخترت أن يقتصر هدف المقال ومبناه علي محاولة الإنتقال بالموضوع من حقل السياسة إلي حقل الفكر ، ومن التاريخ إلي الواقع والمستقبل ، وهذا الإنتقال يحركه تحيز من الكاتب باتجاه التفكير والعمل من أجل صياغة مشروع حضاري مستقبلي للأمة العربية يجمع طاقات الأمة العربية ويوجد صفوفها في مواجهة الإستبداد والتخلف والإستتباع والإستعمار والصهيونية .

وتتطلب عملية الإنتقال بالموضوع وإشكالياته من السيا سة إلي الفكر ، وباتجاه المشروع الحضاري الجديد تحديد وتعيين حدود الموضوع وإشكالياته ، وتحليل العلاقة بين الناصرية والإسلام كما تشكلت خلال التجربة الناصرية ، وممكنات تجاوز تلك العلاقة وتصحيحها .بعبارة موجزة أن المطلوب هو إعادة طرح الموضوع وإشكالياته من جديد ، وفي إطار مجموعة من الملاحظات الأولية التي تستوجب مزيدا من الدراسة والتأمل .

الملاحظة الأولي :

أن إثارة موضوع الناصرية والإسلام والإشكاليات المرتبطة به لا يعني بداية ، وبالمطلق ، أن ثمة تقابل أو مقارنة بين الطرفين علي أسس المساواة أو التطابق ، أو الخلاف أو التكامل أو التفضيل بينهما فكل هذه الأسس والمعايير وغيرها في النظر إلي الموضوع ، مجرد اجتهادات لا يمكن التسليم بصحتها

بـل أن أغلبها مزيف طالما أن أي منها لم يحدد عند النظر إلي الموضوع المقصود بالناصرية والمقصود بالإسلام . فتعدد المفاهيم والتعريفات والمصطلحات ، مع الوقوع تحت ضغط اعتبارات الصراع السيا سي يسمح ، وربما يجبر أطرافا عديدة بتأويل أو تلوين تلك العلاقة علي غير حقيقتها ، وبما يتفق فقط ومصالحها السياسية الوقتية غير المستقرة أو الثابتة . في هذا الإطار يمكن تفسير ذلك القدر من الإختلاف والتناقض الذي يسم كثير من الإجتهادات والدراسات التي تناولت الموضوع .

الملاحظة الثانية :

أن تحديد أو تعيين المقصود بالناصرية والإسلام يفتح ملفا شائكا ، وعلي درجة كبيرة من التعقيد والتد اخل نظرا لكثرة التعريفات والإجتهادات المطروحة للإسلام والناصرية ، فهناك الإسلام الدين (القرآن والسنة) ، والإسلام الحضارة (عقل وتجربة المسلمين) ، والإسلام التاريخ ، والإسلام المعاصر (١)وبطبيعة الحال تحفل كل دائرة من هذه الدوائر وغيرها بتصورات واجتهادات شتي فالإسلام المعاش بتعبير برهان غليوم يوجد فيه من يعتقد أن المسلمين اليوم أو أكثرهم غير مسلمين ، ثم هناك من يقول علي مستوي آخر أن لا شيء يجمع بين المسلمين إ سلام الهند وإ سلام العرب أو بين هذا وإ سلام الإفريقين أوبينهما جميعا وبين إ سلام الترك أو غيرهم ، وأن الإسلام ليس في الواقع إلا قشرة لغوية تغطي عادات وثقافات وتقاليد وقيم مختلفة إن لم تكن متعارضة ، وفي الدائرة الثانية للإستعمال الفقهي نجد أيضا الإختلاف قويا بل عنيفا بين الفرق بين من شيعة وسنة ، وبين المذاهب والتأويلات الفقهية والشرعية ، أما علي مستوي الإسلام السيا سي أو كحركة سيا سية اجتماعية فإن الصراع لا حدود له بين متطرفين ومعتدلين ، بين أصحاب التكفير وأصحاب الدعوة والتبشير ، بل أن هناك صراعات وانقسامات داخل هذه الحركات والأحزاب ذاتها . (٢)

واذا انتقلنا الي الناصرية فإن ماهيتها وحدودها لا تحظي باتفاق الناصريين أو غيرهم ، فثمة قراء ات عديدة ، ومتضاربة ، بل ومتناقضة احيانا للناصرية ولجوهرها *، وأهدافها وغايتها وسبل وأدوات تحقيقها في عالم ما بعد عبد الناصر وما بعد الحرب الباردة . وعلي تباين هذه القراء ات إلا أنها تكاد تتفق علي كون الناصرية لم تكتمل علي مستوي الفكر والممارسة .

وهناك الناصرية كمرحلة تاريخية من مراحل الكفاح الوطني التحرري علي المستويين المصري العربي ، وهناك الناصرية كمشروع صالح للأمة العربية في نضالها من أجل بناء الدولة العصرية وتحقيق الديمقراطية والعدالة الإجتماعية والوحدة القومية والتنمية الإقتصادية والحضارية المتحررة من أغلال التبعية (٣) . ثم هناك الناصرية كنظرية جوهرها قائم ومستمر ، وهو محاربة الهيمنة العالمية والإستعمار ، لكن هذه الهيمنة تطورت الي أشكال مختلفة ، ولا بد أن تتطور أشكال مختلفة ، ولا بد أن تتطور اشكال مواجهتها (٤) . في نفس المستوي هناك الناصرية كنظرية للثورة العربية بما يتطلبه ذلك من محاولات صياغة منهج ونظرية تضيق أوتتسع حدودها بحسب اجتهاد كل محاولة وبحسب تماسكها وشمولها (٥) ثم هناك الناصرية كاجتهاد في إطار الإسلام أو كمشروع عربي اسلامي ، وهو مفهوم رابع لم تتضح معالمه أو تتبلور ، وأن تردد كثيرا في الخطاب الناصري بداية من الثمانينات .(٦)

حصاد ما سبق أن تعدد وتضارب التعريفات والمفاهيم بشأن كل من الناصرية والإسلام وتباين حدودها ومجالاتها لا يعني أنه لا وجود لناصرية أو الإسلام كما لا يعني أي مستوي أنه لا سبيل الي التوصل إلي اتفاق حول الإسلام ، أو حول الناصرية ، بل علي العكس فإن هذا التعدد والإختلاف يمكن أن يكون مصد ر غني وثراء ، وحافز وضمان للتوصل إلي اتفاق راسخ اذا ما توفر الحوار الحر والطليق وساهمت فيه كل الأطراف بموضوعية ونهج واع ينشد التجميع واللقاء لا الفرقة والضياع .

الملاحظة الثالثة :

أن تركيز الملاحظة السابقة علي تباين واختلاف المفاهيم والتصورات إزاء الإسلام والناصرية ، دون الإشارة الي الثوابت داخل كل منهما أو بينهما ، يستهدف توضيح فريضة أسا سية مؤداها أن تعدد واختلاف مفاهيم الناصرية والإسلام يفضي الي أكثر من احتمال واجتهاد في تكيف العلاقة بين الطرفين بحسب المفهوم أو التصور الذي استند إليه صاحب كل اجتهاد ، وعلي سبيل المثال فإن بعض الإجتهادات - يقصد أو بدون قصد - تجرد فكرة البحث في العلاقة بين الطرفين من مصداقيتها ، بل ومن منطق وشرعية طرحها ذاته ، عندما تطرح الناصرية بأنها مفهوم أو معني مقابل الإسلام : الدين . أو عندما تماثل وتطابق بين الإسلام الدين وقراءة بعض الجماعات أو الأحزاب للإسلام ، بعبارة أخري عندما تجعل من فكر وبرنامج الجماعة هو الإسلام الدين ، ومن ثم تصبح هذه الجماعة ضمنيا هي الإسلام ، وبالتالي فإن الإتفاق أو الإختلاف في مناخ الصراع السيا سي والحزبي الي خلاف مع الإسلام .

الملاحظة الرابعة

أن التوظيف السياسي للمفاهيم والمصطلحات ومحاولات تشويه الخصم أو التقليل من شأنه تصل بنا الي حقيقة أن الإشكالية ليست في الإسلام كدين وعقيدة ، بل في المسلمين ، وبالتحديد فمن يدعون الناصرية ، ومن يدعون تجسيد الإسلام كحركات وجماعات سياسية واجتماعية ، أي بين الناصريين بغض النظر عن إختلاف مفاهيمهم وتصوراتهم للناصرية ، وبين الأحزاب والجماعات والأفراد الذين يجسدون حركية الإسلام بغض النظر عن اختلاف تصوراتهم لدور ووجهة الإسلام في المجتمعات العربية .

وعند هذا المستوي - وفي حدوده- ينبغي أن يدور حوار ، ويجري تفاعل بين جوهر فكر وخبرة الناصرية في التحرر والوحدة العربية والعدالة الإجتماعية ، والتنمية ، وبين الإسلام : الحضارة ، وهو حوار وتفاعل لا يقوم بين ندين أو طرفين متساويين ، بل هو حوار الجزء (الناصرية) مع الكل (الإسلام كتراث حضاري وحركة سياسية واجتماعية معاصرة)، ومثل هذا الجزء كما يصوغه حركة الناصريين أساسا مطالب بإثبات مدي عمق علاقته بالكل ، وقدرته علي التفاعل مع الكل واثراء ه فضلا عن ضرورة إعلان تميزه لا انقطاعه عن التجربة الناصرية من خلال إدانة سلبياتهما لا الإعتراف بهما من باب التبرير أو التفسير ، بل الادانة اقرار للحق واحتراما لمباديء حقوق الإنسان .

في المقابل علي كل جماعة من جماعات ومدارس الفكر والعمل الإجتماعي والسياسي الإسلامي أن تكف عن مصادرة الإسلام : الدين لصالحها ، وتقر بتعددية الفكر الإسلامي ، والبرامج الإجتماعية

والسياسية في إطار الإسلام الحضاري ، ومثل هذه التعددية لا تتناقض وشمول الإسلام لكافة منا في الحياة .

علي هذه الجماعات أن تتفهم جوهر الناصرية في وجهتها وتستوعب ايجابيات تجربة عبد الناصر وسلبياتها ، وتتجاوز مرحلة الصراع والصدام وتصفية الحسابات ، وتميز بوعي وهذا عوالاهم بين ممارسات التجربة الناصرية والناصريين في اللحظة الراهنة ، وتتخلي عن أوهام القوة والشعور المضلل بالإكتفاء وإمكانية الإنفراد بالعمل لا نجاز التغيير *.

الملاحظة الخامسة :

آن الكشف عن الوجهة الحضارية للناصرية ، يتطلب من الناصريين انجاز ثلاث مهام مترابطة ومتداخلة الأولي : هي الوقوف علي دور ومكانة الناصرية اليوم في الإسلام : الحضاري ، والثانية أن يؤكد الناصريون علي المستوي النظري والعملي تميزهم عن التجربة الناصرية لا انقطاعهم عنها بعبارة أخري أن يتواصلوا لا أن يتطابقوا مع التجربة الناصرية ، وآن يجتهدوا في الإضافة إلي الناصرية ، أما المهمة الثالثة فتختصر بقراءة وتحليل مسار التجربة الناصرية (٥٢-١٩٧٠)للكشف عن دور ومكانة الإسلام بمفاهيمه ومعانيه المختلفة في التجربة والعوامل الداخلية والخارجية التي حددت هذا الدور ، وضاعت معالمه ، ودعمت من وجوده أو حدث من تطوره .

أن إنجاز هذه المهمة علي نحو دقيق يراعي الحيدة والموضوعية ، مهما كانت النتائج التي يمكن التوصل اليها ، يثبت قدرة الناصريين علي التمايز عن التجربة الناصرية ، ويؤمن لهم أفضل لصياغة ناصرية جديدة تراعي السمات العامة والخاصة للإسلام الحضاري ، وهو كما اعتقد مجال الإختلاف والصراع مع الناصوية ومناط البحث والتحليل عندما نتحدث عن الناصرية والإسلام وسواء في التاريخ أو الحاضر أو المستقبل .

هكذا تتداخل المهام الثلاث التي تشكل الملاحظة الخامسة ، فالتقويم الموضوعي لدور ومكانة الإسلام في التجربة الناصرية (المهمة الثالثة) يفضي موضوعيا إلي تصحيح أو تأكيد أو تطوير الوجهة الحضارية للناصرية ، وهو أمر إذا حدث يؤكد قدرة الناصريين علي التميز عن التجربة الناصرية بالحوار والنقد والإجتهاد والإضافة ، وهوأمور تفرضها بديهيات المنهج العلمي في التفكير ، وسنن الحياة ، ومستوي الخبرة والمعرفة التي وصلت اليها البشرية .

الملاحظة السادسة :

تدورحول مهمة قراءة وتحليل وتقويم التوجه الحضاري للتجربة الناصرية ، وثمة فرضية أسا سية يمكن طرحها هنا ، فربما قد تساعد في انجاز هذه القراءة ، وأقصد بها وجود بعد ا سلامي : حضاري في التجربة الناصرية لم تجر دراسته حتي اليوم بطريقة مرضية وكافية سواء من الناحية الكمية أو الكيفية ، وسواء من الناصريين أو غيرهم ، فمعظم أن لن تكن كل الكتابات والدراسات عبارة عن مساجلات سياسية وأحكام قيمية لا تخلو من تحيزات ومحاولات للثأر من التجربة الناصرية أو الدفاع عنها ، ويبدو

أن العدد القليل من الأبحاث الأكاديمية قد وقع في الأخطاء ذاتها بغض النظر عن إدعاء الموضوعية أو استخدام مناهج وأدوات علمية في البحث والتحليل ربما لأن اشكالية العلوم الإجتماعية - بما فيها علم السيا سة - أنها ليست علوما (٧) كما أن - علاقة العلوم الإجتماعية بالا يديولوجية علاقة جدلية منذ نشأة العلوم الإجتماعية الحديثة وحتي الأن (٨)

من جهة أخري فإن هذه الإتجاهات أهتمت ببعض المؤشرات والدلالات دون أن تدرس البعد الإسلامي علي اختلاف مكوناته ، كما لم تنظر الي هذا البعد في إطار بنية التجربة الناصرية ككل ، والعوامل الداخلية والخارجية التي حكمت مساره وأثرت فيه سواء بالسلب أم بالإيجاب ، لقد تجسد البعد الإسلامي في التجربة الناصرية علي أكثر من مستوي ، ويمكن أن نميز بينها ادراك عبد الناصر خاصة في الخمسينات لدور الإسلام ، ثم دور مؤسسات وأجهزة النظام الناصري في مجالات التعليم والإعلام والثقافة ، ثم علي مستوي ثالث دور الأزهر ، وعلي مستوي رابع الجمعيات الإسلامية الأهلية ، وعلي مستوي خامس الطرق الصوفية ، وعلي مستوي سادس << الإخوان المسلمون >> ، وعلي المستوي سابع الفكر الإسلامي المواكب للتجربة الناصرية علي إختلاف مواقفه منها سكوتا عنها أو تأييدا أو معارضة لها .

وهكذا تتعدد وتتداخل المستويات داخل بنية التجربة الناصرية علي نحو معقد ، حتي أنه يمكن تمييز مستويات فرعية داخل كل مستوي أو نطاق ، لكن يكفي أن نشير الي السياق التاريخي العام للتجربة الناصرية والذي حفل بالصراع والصدام بين مصر الثورة وقوي داخلية وعربية واجنبية عديدة ، وبروز دور ومكانة عبد الناصر بخلفيته العسكرية وعضويته السابقة في مصر الفتاة والإخوان المسلمون وانفراده ، باتخاذ القرار السياسي ، وجماهيريته الكا سحة ، لقد ظلت الدوائر الثلاث في فلسفة الثورة العربية والإفريقية والإسلامية فضلا عن الوطنية المصرية أسس ومعايير الإنتماء والتحرك الحضاري ، وهذه الدوائر ثابتة ومتصلة في مدارس الفكر والعمل الإسلامي المعاصر ، غيران عبد الناصر قد اكسبها أبعادا جديدة تستجيب لمقتضيات الثورة وظروف الحرب الباردة وضرورة الحفاظ عي الهوية الحضارية والمد الوطني التحرري ومسيرة الوحدة العربية .

وعبر هذه المعارك تأكدت الوجهة الحضارية العربية الإسلامية للتجربة الناصرية ، وذلك رغم جمودها أو تراجعها أحيانا علي مستوي الخطاب المعلن ، ربما بتأثير تنافس وصراع عبد الناصر مع حزب البعث والإتجاهات العلمانية المسيطرة عليه من جهة ، وبريق الفكر والتجارب الإشتراكية وتأثيرها من جهة ثانية ، من هنا تبدو ملاحظة عادل حسين صحيحة بشأن << أن بعد الأصالة الحضارية كان متضمنا بشكل جزئي .. ولم يسلط الضوء علي هذا البعد بدرجة كافية (٩)

ويلاحظ أن بعض الكتابات تميز بين مسار البعد الإسلامي في التجربة الناصرية في الخمسينات والستينات ، استناد ، الي استبعاد الإسلامية السيا سية عامة والحذر منها مطلقا ومبادرة الفكر الماركسي بطرح عقيدته محل العقيدة الإسلامية في السيا سة مما كان له أثره الكبير في الخلاف بين التوجهين القومي والإسلامي ، وذلك رغم أن عبد الناصر كان في غالب سني حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية (١٠)

مهما يكن أمن أمر هذه الأحكام فإن ما يهمنا أن نوضح بعض مظاهر قصور الإهتمام بدراسة البعد الإسلامي في التجربة الناصرية ومن ثم اصدار وتعميم أحكام خاطئة :

١ - تركيز الإبحاث والدراسات المنشورة علي الإشارات التي وردت في خطب عبد الناصر ومواثيق الثورة (فلسفة الثورة - الميثاق- بيان ٣٠ مارس) دون الإهتمام بالسيا سات والبرامج الثقافية والسياسية والإجتماعية التي قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين وحققت بها نتائج مرضية داخل مصر وخارجها في الدائرتين العربية والإسلاميه .

وآحسب أن الإهتمام بهذه البرامج والسياسة ربما يكون اجدي في التوصل الي فهم أدق ، أو علي الاقل تصحيح أ خطاء الاعتماد فقط علي تحليل مواثيق وخطب عبد الناصر والتي قد لا تعبر عن مكونات واشكاليات الرافدالإسلامي في التجربة أو حتي السيا سات والبرامج المتبعة ، فخطب ومواثيق الثورة لا يمكن أن تعبر وبدقة كاملة عن واقع التجربة واشكالياتها والروافد الداخله فيها . من جهة أخري فإن أدوات ومناهج تحليل خطب عبد الناصر قد لا تفيد في تقديم رؤية شاملة ، فهي تعتمد علي عينات من الخطب أو تقع في خطأ الاختيار العمدي والتفسير الجزئي ، من هنا يمكن وبشكل مبدئي ادراك أسباب تناقض النتائج التي انتهت اليها دراستان إزاء دور ومكانة الاسلام في خطب عبد الناصر .(١١)

٢ - قصور معايير الحكم والتقييم للسيا سات والبرامج الثقافيه والسيا سية والاجتماعية التي قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين ، فرغم وجود عدد من الدراسات المنشورة التي ترصد وتتابع هذه السياسات إلا أن الجانب الكمي الاحصائي يغلب عليها ، ومن ثم فانها تساعد في تقديم جزء لا كل ملامح الصورة والتي أعتقد انها تحتاج الي منظور حضاري يستوعب ان مواجهة الاستعمار ومساعدة الشعوب الاسلاميه وغير الاسلاميه في أفريقيا وأسيا يدخل في اطار خدمة الاسلام والمسلمين ، من جهة أخري فان الحكم علي حجم ونوع تلك السيا سات والبرامج وسياقها الحضاري يختلف بإختلاف خبرات الشعوب في دوائر الوطنيه المصرية والعروبة والاسلام ، واحسب ان جدوي هذه البرامج يختلف من وجهة نظر وخبرة الثورة الجزائرية علي سبيل المثال عن وجهة النظر و الخبرة المصرية بعامه ، وخبرة جماعة الاخوان المسلمون خاصة، لكن تبقي اهمية الدراسة التفصيلية لمكونات هذه النطرة وتوجهاتها العامه .

٣ - الاهمال شبه التام لإجتهادات مجموعه من الكتاب الاسلاميين الذين دعموا بل وشاركوا بدرجات مختلفه في التجربة الناصرية . اذ عادة ما ينظر لاعمال محمد البهي ، ومحمود شلتوت وأحمد الشرباصي وعبد العزيز كامل، وأحمد كمال أبو المجد وغيرهم علي انها جزء من الخطاب الرسمي لا يستحق عناء الدراسة والبحث وذلك رغم اصالة اجتهادات هؤلاء في التوفيق بين الاشتراكية والاسلام وأهمية اطروحاتهم باتجاه بلورة رؤية حضارية تتجاوز رؤية الاخوان المسلمون وغيرها من الجماعات من و جهة ، وتؤكد قدرة وفاعلية الفكر الاسلامي المعاصر علي التفاعل مع مستجدات العصر ، ومشكلاته من جهة ثانيه .

ان دور هؤلاء المفكرين في الدفاع عن بعض اخطاء التجربة الناصرية او توظيف كتاباتهم لتبرير هذه الاخطاء لا ينبغي ان يقلل من اهمية اعادة قراءة اعمالهم ، بل وتقييم دورهم في الحفاظ علي الاصالة الحضارية والبعد الاسلامي للتجربة الناصرية علما بأنه يمكن افتراض ان أعمال ممثلي هذا التيار التجديدي

تتمايز بالضرورة عن رؤية عبد الناصر للإسلام ، وربما لا تعبر عن الخطاب السائد وافتراض ايضا اجتهادات هذا التيار يمكن أن تمثل نواة صلبة ، قابلة للتطوير لمواجهة اشكاليات العلاقة بين الناصريين وجماعات الاسلام وقد تكون الصياغة الدقيقة والمحكمة لمحمد البهي والتي توصل اليها عام ١٩٦٥ صالحة لاعادة النظر في موضوع الناصرية والإسلام ، يقول << وليس الإسلام هو الإشتراكية العربية وليست الإشتراكية العربية بالتالي هي الإسلام ، لأن الإسلام دين له خصائص الدين والعقيدة ، بينما الإشتراكية العربية فلسفة لها طابع الفكر الفلسفي وخصائصه هذا من جهة ، ومن جهة أخري لو كان الإسلام هو الإشتراكية العربية لا نحصرت قيمته وموضوعيته في الأسس التي اتخذتها الإشتراكية العربية نظاما للحكم << (١٢)

ويضيف في موضوع آخر >> فتطبيق مبادىء الإشتراكية هي ممارسة عربية لكثير من المبادىء الإسلامية علي أي حال (١٣) .

أخيرا ، ربما تساعد الملاحظات السابقة علي إعادة طرح موضوع الناصرية والإسلام للدراسة والبحث بين الناصريين وجماعات الإسلام السياسي وذلك بهدف استكمال ما نقص ، وتصحيح أحكام شائعة ، ونقل الموضوع من حقل السياسة الي حقل الفكر ، ومن التاريخ الي الواقع والمستقبل ، وهو انتقال ضروري علي الناصريين وجماعات الإسلام السياسي القيام به ، وانجازه عبر فكر وعمل يتجاوز أثار الماضي واحقاده وثاراته الموروثة ، ويجاهد في سبيل صياغة حضارية جديدة لواقع الإسلام والمسلمين .

هوامش

(١) محمد عمارة ، الإسلام والعروبة ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص ٥ ، ص٨.

(٢) برهان غليون ، الإسلام والتحدي الحضاري ، بحث في ندوة الدين والتدافع الحضاري ، مالطا ، منشورات رسالة الجهاد ، ١٩٨٩ ، ص ٤٧٩ ، ص ٤٨ . بعض هذه القرء ات يقلد صراح أوضمنا الماركسية .

(٣) مصطفي طيبة ، رؤية جديدة للناصرية ، القاهرة ، المركز العربي المصري ، ١٩٨٦ ، ص ٩٠ . (٤) أحمد ين بله ، حديث معرفي شامل ، اعداد محمد خليفة ، بيروت ، دار الوحدة ، د . ت ، ص ٩٥-.

٥) لتوضيح اختلاف الإجتهادات في صياغة الناصرية كنظرية للثورة العربية بين كتاب ناصريين داخل مصر فقط ، انظر علي سبيل الميثال: - عصمت سيف الدولة ، نظرية الثورة العربية ، بيروت ، دار المسيرة ،

-حمدين صباحي ، الناصرية نظرية الثورة العربية ، بحث غير منشور في المؤتمر الفكري الأول في ذكري ثورة يوليو ، القاهرة ، نقابة الصحفيين .

-عبد الحليم قنديل ، الناصرية : من الموقف السيا سي الي النظرية الثورية ، الموقف العربي ، عدد سبتمبر ١٩٨٤ .

- سيد زهران ، الناصرية وأزمة المنهج ، القاهرة ، مركز الحضارة العربية

(٦) انظر علي سبيل المثال : ملف الحوار بين الجماعات الإسلامية والناصريين صوت العرب في ٢١/١٢/ ١٩٨٦/ ٢٨/ ١٢/ ١٩٨٦

.- ضياء رشوان ، حول الناصرية والإسلام ، محاولة للفهم ، الموقف العربي ، عدد سبتمبر ١٩٨٩ .

تعاني هذه الجماعات من أمراض وأخطاء في الفكر والحركة عبر عنها في صراحة وموضوعية راشد الغنوش في ندوة الحوار القومي الديني ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩، ص ٢٩٦ : ص ٢٩٨ . (٧) توفيق الطويل ، اشكالية العلوم الإجتماعية أنها ليست علوما ، بحث في ندوت اشكالية العلوم الإجتماعية في الوطن العربي - ، القاهرة ، المركز القومي للبحوث الإجتماعية ، ص ١٣ : ص ٢٥.

(٨) عبد الباسط عبد المعطي ، الصراع الايدلوجي وإشكالية العلوم الإجتماعية في المجتمع العربي ، المرجع السابق ، ص ١٧٧ . (٩) عادل حسين ، نحو فكر عربي جديد ، الناصرية والتنمية ، والديمقراطية ، القاهرة ، دار المستقبل العربي ، ١٩٨٥، ص ٢٠٢.

(١٠) طارق البشري ، بين الإسلام والعروبة ، القسم الأول ، الكويت ، لنار القلم ١٩٨٨، ص ٥٦.

،انظر أيضا : راشد الغنوشي ، حركة الإتجاه الإسلامي في تونس ، الكويت دار القلم ، ١٩٨٧ ، ص ٢٤٣ ، حيث يشير الي الناصرية في طورها الثاني . (١١) يري رفعت سيد أحمد أن الدين يمثل عنصرا هاما في اكوين أيديولوجية القومية العربية عند عبد الناصر ، ويدخل الدين في القومية العربي= كتاريخ وتراث ويمثل قوة دفع لحركة القومية العربية نحو المستقبل ، وأن الإسلام يمثل المكون الأول لكلمة دين عند عبد الناصر والمكون الفاعل في التأثير علي حركة القومية العربية ، رفعت سيد أحمد ، الدين والدولة والثورة ، القاهرة ، كتاب الهلال ، العدد (٤١٠) فبراير ١٩٨٥، ص ٧٨.

بينما تري مارلين نصران أيديولوجية عبد الناصر القومية شبيهة بالايدلولوجيات القومية الحديثة ، وتخلص من تحليل علاقة الخطاب القومي العربي الناصري بالأيدلوجية الدينية وبالايديولوجية الحديثة الديمقراطية والإشتراكية الي غلبة الإيديولوجية الزخيرة ، رغم تناوله للدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص .

مارلين نصر ، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد النالصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠ بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٠، ص ٣٦٤ ، ص ٣٧٠.

(١٢) محمد البهي ، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر ، مشكلات الحكم والتوجيه القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٣٣٣ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٤٣ .

د. حسن حنفي

الناصرية والإسلام : وحدة عضوية

١- هل تتصادم شرعيتان : الدين والثورة ؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله ، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها والذين عاصروها في صدام شرعيتين ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعيه الماضي وشرعيه الحاضر ، شرعيه التواصل وشرعيه الانقطاع . وقد تجسد هذا الصدام في الصراع بين الاخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وحتي الآن في صراع الدولة مع الجماعات الاسلامية . وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلا بأكمله تنازعه الولاء بين الاسلام والناصرية ، بين الاخوان والثورة . فقد كان من أنصار المفكر الشهير سيد قطب صاحب "العدالة الاجتماعية في الاسلام " << معركة الاسلام والرأسمالية >> << السلام العالمي والاسلام >> ثم انفعل بالثورة باعتبارها تحققا لما كان يؤمن به حتي ١٩٥٤. وضاع سيد قطب في أتون الصراع . فلا هو أفاد الاخوان بأسلامه الاشتراكي المعادي للرأسمالية ، ولا استفادت منه الثورة باعتباره جسرا بينهما وبين الاخوان . مع أنه هو الذي حرر " دعوتنا " ، برنامج الاخوان عندما طلبت الثورة من الاحزاب اعداد برامجها (١)وهو الذي القي عدة أحاديث في الاذاعة المصرية عن الاسلام والثورة في بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام . وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعي وكأنها مواثيق الثورة قبل أن تبدأصياغاتها في السيتينات ، وهي نفس الأفكار التي عبر عنها عبد الناصر في نفس الفترة عام ١٩٥٣ في " فلسفة الثورة " وعندما يقال الاسلام والناصرية في التجربة المصرية فان ذلك لا ينفصل عن الصراع بين الاخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢ حتي ١٩٧٠ بل ويمتد الصراع أيضا في عصر الثورة المضادة من ١٩٧١ حتي ١٩٨٠ انتهاء باغتيال السادات علي

أيدي جماعة الجهاد . وهي فترة مازالت مستمرة حتي الأن ابتداء من ١٩٨١ في الحقيقة الثالثة للثورة المصرية التي هي اقرب الي الثورة المضادة في الحقبة الثانية منها الي الثورة في الحقبة الأولي والتي كان اخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب في١٩٩٠ . فالاسلام والناصرية كفكرتين أو ايديولوجيتين يتجسدان فعلا وواقعا في الصراع بين الاخوان والثورة (٢)

٢- الأخوان المسلمون والنضال الوطني قبل ١٩٥٢

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كأن الاسلام من جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان . فمنذ الثورة العرابية ومناصرة رجال الدين لعرابي مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوي ومقابلة ذلك بفتوي السلطان بتكفير عرابي ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ العباسي والشيخ الامبابي والشيخ الابياري والشيخ حمزة فتح الله حتي ظهر الاتحاد بين الشرعيتين في الثورة العرابية . وكان عبد الله النديم رمز ا لهذه الوحدة بين الشرعيتين ،بالاسلام والثورة أسوة بأساتذته وصحبه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (٣)واستمر الحال كذلك في الحزب الوطني ربط بين الاسلام والوطنية منذ مصطفي كامل ومحمد فريد حتي الوفد المصري . واستمر نفس التيار في مصر الفتاة ، ربط تركيا بمصر ، والاسلام بالثورة حتي فتحي راضوان .

ثم نشأت حركة الاخوان المسلمين في الاسماعلية علي ضفاف القناة في مواجهة جنود الاحتلال البريطاني وفي محافظة الشرقية مهد العرابيين . نشأت الجماعة في مواجهة الاستعمار وبطريق الكفاح المسلح كما حدث في ١٩٥١ علي ضفاف القناة بالتعاون مع الضباط الأحرار (كمال رفعت) قبل أن يعرفهم آحد كما كان التعاون بينهم في فلسطيني في ١٩٤٨ . وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم . أراد استئناف << المنار>> بعد أن توقفت في مطلع ١٩٣٦ وأصدر منها ستة أعداد . فجماعة الأخوان المسلمين اذن سليل الحركة الاصلاحية الأولي من الأفغاني الي محمد عبده ، ومن محمد عبده الي رشيد رضا ، ومن رشيد رضا الي حسن البنا بالاضافة الي تحقيق حلم الأفغاني وهو تأسيس حزب اسلامي ثوري تكون مهمته تحقيق المشروع الصلاحي : الاسلامي في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل .

الاخوان المسلمون اذن مهد للحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الاصلاحية .واذا ما حدثت مهادنة هنا أو هناك أو القيت عبارة هنا أو هناك ارضاء للملك أو لأمير فان ذلك يحدث نتيجة لأخطاء في التحليلات السياسية الواردة في كل تنظيم سياسي من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة علي رؤية الجماعة ونضالها الوطني . ولحظات الضعف السياسي لا تمحو تيارا اسلاميا وطنيا بأفكاره وروواده وجماهيره (٤)

٣- الاحزاب الوطنية والاسلام الليبرالي قبل ١٩٥٢

وكما بدأ النضال الوطني من الحركة الاصلاحية كذلك بدا الاسلام الليبرالي الحديثة والاسلام يبدو رمح التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم . فقد كتب الطهطاوي سيرة ساكن الحجاز

<< مبينا نشأة الدولة الاسلامية الأولي ابتداء من الاسلام كعقيدة والرسول لرئيس دولة . وفي مناهج الالباب >> يبدو والأساس النظري الاسلامي مثل نظرية الحسن والقبح العقليين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة .واستمر الحال كذلك عن تلاميذه علي مبارك من أجل نهضة التعليم وعند أحمد لطفي السيد المؤسس الثقافي في الدولة المصرية الحديثة . وظهر الاسلام العقلاني الحر وعاقه النظام الليبرالي عند طه حسين في << علي هامش السيرة >> وعند محمد حسين هيكل في منزل الوحي << وارتبطت الليبرالية ببدايات الاشتراكية في المعذبون في الارض >> << لطه حسين>> ، الأرض الطيبة لحن كامل حسين . واستمر الاسلام الليبرالي في كتابات العقاد الاسلامية خاصة في العبقريات عندما يظهر الخلفاء كرؤ ساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم . ويتداخل الاسلام الليبرالي مع الوطنية الاسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلي سيد الرازق وخالد محمد خالد دفاعا عن الدولة الحديثة ، دفاعا عن الحرية والوطن والحداثة . وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والاقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالي الذي يجمع بين المواطنين علي حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم. وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩ والذي استمر فيه التفسير الليبرالي للاسلام (علوية باشا) . .ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادة قراءة الاسلام قراءة اشتراكية مثل <<محمد رسول الحرية >> للشرقاوي والأثار الاندلسية لعبد الله عنان . فالاسلام تراث الأمة الوطني وعبقريتها التاريخية . وبالتالت اتفقت كل الاحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢ علي التفسير الليبرالي أو الاشتراكي للاسلام بصرف النظر عن الحزب ، حزب الأمة ، حزب الوفد ، حزب الاحرار الدستور بين أو باقي الأحزاب والتنظيمات الماركسية في مصر . لم تعرف مصر الفكر القومي في ذلك العهد كما عرفته الشام والذي ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضا تجعل الرسول العربي رسول الحرية والوحدة (٥)

٤- الوئام بين الاخوان المسلمين والثورة المصرية

كان تيار الاخوان المسلمين جزء من تكوين حركة الضباط الأحرار . وقد ظهر ذلك في اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البنا واخوانه أو من خلال الضباط الاحرارالمنتسبين الي الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشادمهنا. بل ان أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق في أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضا التحقيق في أسباب مقتل حسن البنا المرشد العام للأخوان المسلمين ، استحالة للجماعة ، وتقربا اليهم ، وتوددالهم ، وظل الوئام بين الأخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لا يوجد صراع علي السلطة . قام الأخوان بدور السند الشعبي للثورة التي أتت بانقلاب عسكري دون تنظيم سياسي . وعهد اليهم ليلة الثورة بحراسة المنشأة العامة فقد كانوا علي علم بموعد قيامها . وتمثل الوئام أيضا في عدم حل جماعة الأخوان في قرار حل الأحزاب حرصا عليها وأملا فيها . لم تشارك في فساد الدولة ولا في الاعيب القصر . وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل رجال الثورة عند الانجليز أو فدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة ايفاز لوضع أسس اتفاقية الجلاء . ومتطلب منهم الدخول في الوزارة بثلاثة أشخاص باعتبار أن الثورة والأخوان هم أصحاب الحق في الحكم بعد طرد الملك وحل الأحزاب ، والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل اجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير . وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هنا الوئام بين الأخوان والثورة . فقد حظي كشخصية بكل الاحترام الواجب له من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية . كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالاسلام ، لا فرق لديه بين الدين

والوطن ، بين الاسلام والثورة رأه الأخوان نصيرا لهم في الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله ، وبدا معه التدريب العسكري من أجل معركة التحرير في قناة السويس . وكان خطابه السياسي ديني الطابع جماهيري الأفاق . يدعو الي الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الاسلامية . لم يكن طامعا في الحكم فلم تصدم به الاخوان ، وعينها علي السلطة . كان رجل حوار ، رأت فيه الأخوان منفذا لتحقيق أغرضهم السياسية . وكانت قمة الوئام تعين رشاد مهنا وصيا علي العرش وكأن الأخوان قد اصبحوا قاب قوسين أو أدني من الحكم ، حكم من أعلي السلطة ، وتنظيم سياسي شعبي بين الجماهير .

٥- الصدام بين الاخوان المسلمين والثورة المصرية

وكأن من الطبيعي أن يحدث الصدام صراعا علي السلطة . فالضباط الأحرار لهم شرعية الانقلاب والأخوان يتمسكون بالجزء . الضباط الأحرار - يردن أنفسهم أولي بالسلطة فهم الذين اقتنوها . والأخوان يرون كذلك انهم أولي بها . فهم الذين مهدوا اليها بل وقاموا بها كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم . وكانوا هم التنظيم الشعبي القادر علي تحريك الجماهير والذين لهم رصيد قديم في النضال الوطني منذ تأسس الجماعة في الثلاثينات .

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الأخوان وانشاء تنظيم جديد خاص بهم ، هيئة التحرير ، كبديل عن تنظيم الأخوان ، وترك السند الشعبي الأخواني الي سند مستقل مما أدي الي بوادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة في الجامعة أثناء زيارة نواب حضور أمير الجماعة الاسلامية في ايران في ١٩٥٤ . لقد رفض عبد الناصر من قبل بناء علي طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار الي جامعة الأخوان المسلمين حفاظا علي استقلال الحركة داخل الجيش . كما رفض طلب الضباط أبو المكارم عبد الحي أسلحة لتوزيعها علي الأخوان لمساندة الثورة . ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة . طلبت الثورة دخول الأخوان في الوزارة ولكن رفض الأخوان الا بشروط منها عدد الحقائب الوزارية بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة ، واختيار الأخوان لأشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة ، واعطاء وزراء الأخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لا يصدر قانون أو قرار الا بموافقتهم ، وفرض الحجاب علي النساء وغلق المسارح ودور السينما ! .

قلما ابرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء في مارس ١٩٥٤ والتي تنص علي جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل الكبير التي كانت تضم حوالي سبعين الف جندي ولكن تنص أيضا علي جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة في حالة الحرب بين بريطانيا وخصومها . فكان جلاء مشروطا بقيد ، وكانت اتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطاني لمصر في ١٨٨٢ ، وتشبه معاهدة ١٩٣٦ التي ابرمتها حكومة الوفد ، الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام . واعترض الأخوان ، ونقدوا المعاهدة ، وتكهرب الجو ، ونشط الأخوان في العمل السري .

تم انتصر الأخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر في أزمة مارس ١٩٥٤ ، بعد استمالة نجيب للأخوان بدعوته الي الوحدة الاسلامية في حرم الجامعة فلما أقصي نجيب واستأثره عبد الناصر بالسلطة واطلاقالنار علي مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية في يوليو ١٩٥٤ سواء دبرها المركز العام أو

دبرتها احدي الشعب المحلية بناءعلي مبادرتها الخامسة تعبير عن الرغبة العامة التي تسري في الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الأخوان . وبدأت أهوال التعذيب في السجون وراح ضحيتها الشهيدعبد القادر عوده ، كما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب في ١٩٦٥ .

٦- الاسلام بين الثورة المضادة

لقد رفعت معارك الاسلام والثورة المضادة علي عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلي الاشتراكية باسم الاسلام من النظم الرجعية العربية في السعودية واليمن التي بدأت الهجوم علي الثورة باسم الاسلام لأن الاسلام هو تراث الأمة وحامي حماها ولأنها تحكم بشرعيته ، وتستمدسلطتها من سلطته لا من الناس وبعد أن هددتها الثورة ، واستقطبت الجماهير ، وجندت الضباط الاحرار في كلا الجيش بل وعند بعض العلماء والأئمة . فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح الي صدر الخصوم واثبات أن الدين ثورة واذداد الحجاج بعد ثورة اليمن في ١٩٥٢ ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الامامة . والتاريخ شاهد علي ذلك . فقد تكاتف الضباط الأحرار ورجال الدين أمام نابليون . كما انضم رجال الدين الي ثورة عرابي . واشتركوا في ثورة ١٩١٩ . فلا ريب أن ينضم الأئمة الي ثورة الضباط الأحرار في اليمن وبعد التأميم في ١٩٥٦ والتحصير في ١٩٥٧ والبناء الأشتراكي في ١٩٦١ بدأت النظم الرجعية العربية في الهجوم علي الاشتراكية المادية الملحدة أيضا باسم الاسلام الروحي المؤمن مما اضطر عبد الناصر الي الدفاع عن نفسه بنفس السلاح واثبات ان الاشتراكية من الاسلام ، وانها تتحايز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله وبرسالات الانبياء وليست ملحدة ، وأنها لا تقوم علي الصراع الطبقي مثل الماركسية بل علي السلام الاجتماعي ، وأنها لا تستند الي دكتاتورية البرولتياريا مثل الماركسية بل الي تحالف قوي الشعب العامل : العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية . المال مال الله وليس مال الحكام ، والمال مال الأمة وليس مال الأئمة ، ومال المسلمين للمسلمين . الاسلام أول دين اشتراكي في التاريخ . عرف التأميم بجعله الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار ، وهي بلغة العصر الزراعية والصناعية . وفي قول أخر يزاد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن . وهو ما يتحقق مع نظرية الركاز في الشريعة وهو أن كل ما في باطن الأرض من معادن ملك للأمة ، وقياسا عليه النفط فعائدات النفط ليست ملكا للأئمة بل ملك لجمهور المسلمين . وحياة الرسول شاهد علي لك . لم يمتلك ولم يورث ، ومات ودرعه مرهون عند يهودي وكذلك فعل أبو بكر وعمر . بل لقد حارب أبو بكر ما نعي الزكاة في حروب الردة لأن الزكاة فرض المال وحق الفقراء في أحوال الاغنياء . كما حرم الاسلام الربا منعا للاستغلال ، وهذا ما فعلته الثورة بتحريم الربا في السلف الزراعية . الاشتراكية شريعة العدل ، وشريعة العدل شريعة الله . تقسم الربح علي العمال وأصحاب الاعمال وتقيم العدل والمساواة وتكافؤ الفرص وتبني مجتمعا بلا أغنياء وفقراء ، لا فضل لعربي علي عجمي الا بالتقوي . وكما أتي الشرع متدرجا كما هو الحال في تحريم الخمر كذلك تعليق الاشتراكية علي مراحل حتي يتم تحقيقها . والمجتمع العربي الأن في طريقة نحو الأشتراكية . فالأشتراكية من الاسلام ، والاسلام دين اشتراكي انما هم الحكام والائمة ، الملوك والأمراء ، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعا عن نظم الحكم الرجعية الاقطاعية التي تستولي علي مال المسلمين ودفاعا عن مناصب الإفتاء والمشيخات وبيع الفتاوي ، وتحليل الحرام وتحليل الحلال بأبخس الاثمان (٦)

ثم بدأ حصار النظم الرجعية العربية والاسلامية في الرياض وطهران واستانبول بالتعاون مع واشنطن للنظم الثورية الاشتراكية العربية ممثلة في الناصرية فيما عرف بمعارك الحلف الاسلامي . وهو طبعة جديدة لحلف بغداد القديم الذي وقفت الثورة أمامه وهي في بدايتها في ١٩٥٤ حتي أسقطته الثورة العراقية في ١٩٥٨ . برزت هذه المعارك في ١٩٦٥ لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية في مصر وسوريا والجزائر والعراق . وجاء الرد بأنه حلف استعماري بريطاني وضعت عليه العمامة بدلا من القبعة حتي لا تصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين . الاسلام مجرد قناع لحلف بغداد . هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مضافا عليه الاسلام الامريكاني ، اسلام الشعائر والطقوس والموالاة للغرب المناهض لتقدم الشعوب ومصلحة الجماهير ، والهدف من حزب القومية العربية ثم الصلح مع اسرائيل وتثبيت الرجعية والاستعمار في قلب العالم العربي . ان الشاه أداة للاستعمار ، ومصلحة للصهيونية وعميل لأمريكا ، وحليف للرجعية ومتاجر بالدين ، ومناهض للوطنية ، وقاضي علي الحرية (٧) .

واستمرت معارك عبد الناصر كلما فرضت عليه الظروف رد السلاح الي الخصوم وهو سلاح الدين سواء في المعارك الخارجية مثل الثورة ، والاشراكية ، والقومية العربية ، والوحدة الوطنية ، وعدم الانحياز ، والصمود وبعد هزيمة ١٩٦٧ ، أو المعارك الداخلية حول الدين والسلطة في معركته مع الأخوان المسلمين . فاذا رفعت الرجعية سلاح الدين والطائفية في لبنان في ١٩٠٨ رفع عبد الناصر سلاح الدين والوحدة الوطنية دفاعا عن استقلال لبنان ، ودفاعا عن الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والاقباط التي تجلت في ثورة ١٩١٩وفي فلسطين في ١٩٤٨ وفي رد العدوان الثلا ثي علي مصرفي ١٩٥٦ . فالمصريون سواء أمام القانون وتكافؤ الفرص في التعليموالعمل والوظائف العامة . واذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين ضد القومية باسم الأمة الاسلامية التي لا تعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القوميتا لعربية ، ووحدة مصر وسوريا في مواجهة الغزو الصليبي واذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين في مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنه تحالف مع الشيوعية والكفر اثبت عبد الناصر أن دول عدم الانحياز في أسيا وأفريقيا مسلمون مفيدون علي الحج كل عام في مؤتمر سنوي لمناقشة شؤنهم العامتوكما يفعل قادة دول العالم الثالث ، وأن الدوائر الثلاث الدائرة العربية ، والدائرة الافريقية ، والدائرة الاسلامية ، دوائر التحرك المصري ، هي صياغة مصرية للعالم الاسلامي الذي يمتد عبر القارتين وكما وضح ذلك مالك بن نبي في فكرة الاسيوية الافريقية . واذا رفعت االرجعية العربية سلاح البعد عن الدين علي أنه سبب هزيمة ١٩٦٧ رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة . وأعد خطه العبور<< بدر >> وكان هتاف الجنود والعابرين << الله اكبر >> بالرغم من أن المعركة مع اسرائيل سياسة قومية ، معركة شعب طرد من أرضه ، شعب فلسطين ، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية . (٨)

٧- الثورة اسلام والاسلام ثورة

ان معارك الاسلام والثورة كما جسدتها الناصرية كانت مفروضة من الخارج ، اقتنصتها الظروف ، هجوما الثورة المضادة ودفاع الثورة عن نفسها بنفس السلاح وهو الدين . كانت معارك جدلية تقوم علي جدل الدفاع والهجوم . وهي معارك وقتية تنقضي بانقضاء ظروفها وعصرها . فبعد وفاة عبد الناصر وبداية الثورة المضادة من داخل الثورة في مصر لم يهب أحد دفاعي عن الاشتراكية والقومية والثورة

الوطنية باسم الاسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها وتم تحقيق أغراض الاستعمار والصهيونية في القضاء علي الثورة المصرية . كانت المعارك خارجية دعائية كلامية اعلامية بين نظامين ، كل منهما يريد البقاء في السلطة والقضاء علي الأخرين كانت معارك بين اشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات . وأحيانا كانت الحجج واهية لا تستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الأخوان بينهما لأن الاسلام دين وسياسة ، عقيدة وشرعية ، تصور ونظام . فموقف الأخوان أقوي من موقف عبد الناصر . كما أن تصوير المعارك مع الصليبين علي أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح بل كانت معركة المسلمين ضد المسحيين علي مستوي النظر ، واستعمار وغلبته وقهر علي مستوي الأهداف . ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبين .

انما تمكن الصلة بين الاسلام والثورة داخليا باطنيا عضويا في أن الثورة تحقيق لأهداف الاسلام وأن الاسلام هو في الحقيقة ثورة . فالمباديء الستة التي تم اعلانهافي أول الثورة : القضاء علي الملكية ، القضاء علي الاقطاع ، القضاء علي الاستعمار ، القضاء علي الرأسمالية ، تكوين جيش قوي ، اقامة حياة ديموقراطية سليمة وان لم تذكر الاسلام صراحتالا أنها تحقق لمقاصده العامة المحتلة في الضروريات الخمس : الحفاظ علي النفس (الحياة) ، والدين (الحق) ، والعقل ، والعرض (الكرامة) ، والمال (الثروة الوطنية) . الاستعمار مضاد للاسلام لأن الذي يقرر بالملكية العامة لوسائل الانتاج ، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا . والاسلام ضد الاقطاع لأن المجتمع الاسلامي مجتمع لا طبقي لا يمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء . والاسلام ضد النظام الملكي لأن الأمامة في الاسلام عقد وبيعة واختيار ، وأمرا لمسلمين شوري بينهم ، وكما هو الحال في المبدأ السادس : اقامة حياة ديموقراطية سليمة وان يتم تنفيذ ذلك بالفعل . والاسلام مع تأسيس جيش وطني قوي من أجل الدفاع عن دار الاسلام وكما هو معروف في الجهاد .

وان قرارات الثورة الأولي مثل الاصلاح الزراعي ، ووضع حد أعلي لملكية الأراضي وتوزيع الأرض علي الفلاحين المعدمين والاجراء الزراعيين ، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب الي مباديء الاسلام الذي يجعل الأرض لمن يفلحها ، وأن من أصلح أرضنا بوارا فهي له . وان قرار الثورة بالتأميم ، تأميم قناة السويس في ١٩٥٦ لهو قرار اسلامي يرد أرضي مصر الي شعبها وثروت الأمة الي أصحابها . تلقائية الاسلام وروح الثورة هي روح الاسلام . لذلك أسرع عبد الناصر الي الأزهر بعد التأميم واثناء العدوان الثلاثي علي مصر في أكتوبر ١٩٥٦ والقي خطابه الشهير << سنقاتل .. سنقاتل >> فالأزهر مهد المقاومة الوطنية وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعماري . فتحول من قاهر للحركة الاسلامية في ١٩٥٤ الي بطل قومي وزعيم تحرري في العالم الثالث كله يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة علي ثرواتها الوطنية . والتمصير في ١٩٥٧أي سيطرة الارادة الوطنية علي الشركات الاجنبية عمل اسلامي أصيل ضد الاستقلال للثروات الوطنية . والوحدة مع سوريا في ١٩٥٨ عمل اسلامي وحدوي ضد تجزئة الأمة وتبعثرها ، اقترابا من الوحدة الشاملة للأزمة شيئا فشيئا ، فالوحدة العربية خطوة نمو الوحدة الاسلامية . وتأسيس مؤتمر باندونج في ١٩٥٥ ، وتكوين كتلة عدم الانحياز في بلجراد منذ ١٩٦٤ ، واتباع سياسة الحياد الايجابي كل ذلك تحقيق لمباديئ الاسلام في الاستقلال الذاتي عن الشرق والغرب ، << لا شرقية ولا غربية >> هذا هو الاسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح

العامة دون ما حاجة الي تفسير للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة وليس العمة والقفطان واقامة الشعائر في أجهزة الاعلام ، وأخذ القاب أمام المسلمين ، وخادم الحرمين .

هذه الوحدة العضوية بين الاسلام والثورة كانت طريق الاسلام الأول في احداث التغير الاجتماعي في الجزيرة العربية حيث ظهرت في الاعماق وحدة الاسلام والثورة نعي طريق التوفيق الخارجي الدعائي بينهما . طبيعة الاسلام هي طبيعة الثورة والتغير الاجتماعي . واذا كانت الثورة اسلاما صاعدامن القاعدة فان الاسلام ثورة صاعدة أيضا من أجل احداث تغير اجتماعي في الواقع وليس مجرد تطبيق شريعة علوية نازلة . الاسلام ثورة ، واقع يتحرك ، نظام اجتماعي يتبدل ، عبد يعتق ، وفقيرا يأخذ حق من أموال الغني ، وأسود يتساوي مع أبيض ، وعربي مع أعجمي ، وقبلي يتحول الي مواطن للعالم ، وبدوي يتحضر ، وأقوام تتحول الي دولة ، والدولة تفتح وترث القوي الكبري المتهاوية امبراطوريتي الفرس والروم . الاشتراكية شريعة العدل ، والعدل شريعة الله << نلخص الطريقين معا الصاعد والنازل : الثورة اسلام ، والاسلام ثورة .

٨- اليسار الاسلامي والناصرية الشعبية

هذه الوحدة العضوية بين الأسلام والثورة التي لم تتحقق في الناصرية الدعائية الاعلامية الحجاجية مع الخصوم هي التي يمكن أن تصبو اليها أجيال جديدة من الناصريين عن طريق اليسار الاسلامي والناصرية الشعبية . فاليسار الاسلامي يعيد تفسير الاسلام لصالح الطبقات الكادحة ، دفاعا عن المظلومين ، وأخذ الحقوق المستضعفين ، وفي نفس الوقت تأكيدا علي الاستقلال الوطني ومقارمة الاستعمار والصهيونية (٩) والناصرية الشعبية هي الناصرية كمبادىء زعامة مثل الاستقلال الوطن والتنويه المستقلة ، وتحالف قوي الشعب العامل ، والاصلاح الزراعي ، والتصنيع ، ومجانية التعليم وحقوق العمال ، ونسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين في المجالس النيابية ، والملكية العامة لوسائل الانتاج ، والقطاع العام ، والتأميم ، وسياسة عدم الانحياز ، ومقاومة الاستعمار والصهيونية والوحدة العربية .. الخ لكن بالاعتماد وهذه اطرة علي حركة الجماهير وبقواها الرئسية قبل الثورة مثل الماركسية والليبرالية والاخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشتراكية العربية ، وموصلة في ثقافتها الشعبية ونابعة من تراثها ، وهو الاسلام ، والامثال العامية وسير الأبطال .

ان تجربة جريدة الشعب الأخيرة لتوضح امكانية الوحدة العضوية بين الاسلام والناصرية بالرغم مما يحدث أحيانا من ميل الي أحد الطرفين أكثر من الطرف الأخر مما يسبب الأنشقاق والفرقة لعدل الميزان طبقا لقانون الفصل ورد الفعل . وقد وجدت هذه الوحدة سلفا لدي سيد قطب الأول قبل الثورة ، المفكر الاجتماعي صاحب << العدالة الاجتماعية في الاسلام >> ، معركة الاسلام والرأسمالية ، << السلام العالمي والاسلام >> . ويقتضي ذلك تجاوز الاسلام الشعائري ، فالاسلام في النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية في ذاته . كما يقتضي تجاوز التنازع علي الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثة الناصرية . فعبد الناصر هو مبادؤه وجماهيره . وعلي هذا النحو لا تتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعية الاسلام ،شرعية الناصرية (١٠)

هوامش

(١) سيد قطب دراسات اسلامية ص ٢٣٧- ٢٤٢ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٣

(٢) انظري تحليلنا لهذا الصراع في << الأصولية الاسلامية >> الجزء السادس من << الدين في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، مدبولي >> القاهرة ١٩٨٩

(٣)انظر دارساتنا : الدين والثورة في الثورة العراقية ، المصدر السابق ص ٢٤٥ - ٣٠٥

(٤) انظر باقي دار ستنا عن جماعة الاخوان المسلمين في الجزء الخامس : الحركات الاسلامية المعاصرة ، والجزء السادس ، الأصولية الاسلامية من مجموعة الدين والثورة في مصر (ثمانية أجزاء)

٥- طارق البشري : الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٧٣ وأيضا ميشيل عفلق : ذكري الرسول العربي الاعمال الكاملة ، الجزء الأول ، ص ١٤١ - ١٥٠

(٦) انظر دراستنا : الدين والتنمية القومية في<< مصر ص ٣-١٢٠ وأيضا >>أثر العامل الدين علي توزيع الدخل القومي في مصر ص ٢١١- ٢٨٧ في الدين والثورة في مصر ، الجزء الرابع << الدين والتنمية القومية >> ، مدبولي ، القاهرة ١٩٨٩

(٧)أنظر دراساتنا << عبد الناصر والحلف الاسلامي >> ص ١٤١- ١٧١ ، عبد الناصر والشاه ص ١٧٣-١٨٢ ، عبد الناصر والدين ص ١٨٣ - ٢١١ في الدين والثورة في مصر << الجزء الثالث >> الدين والنضال الوطني ، مدبولي القاهرة ١٩٨٩

(٨) أنظر عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل في << الدين والنضال الوطني >> ص ٨٩- ١٤٠ الجزء لثالث من << الدين والثورة في مصر >> .

(٩) أنظر دراساتنا ماذا يعني اليسار الاسلامي ؟ في مجلة << اليسار والاسلام >> العدد الأول ، ١٩٨١ المركز العربي للبحث والنشر ، << وأيضا اليمين واليسار في الفكر الديني >> الجزء السابع من<< الديني والثورة في مصر >>

(١٠) أنظر دراستنا عبد الناصر والدين << في الجزء الثالث >> الدين والتنمية القومية ص ١٨٣ -٢١١ من مجموعة << الدين والثورة في مصر (ثمانية أجزاء .

د. أحمد عبد الحليم عطية

الناصرية والإسلام :
قراءة فينو منولوجية

تدور هذه الدراسة حول قراءة حسن حنفي للعلاقه بين الناصرية والاسلام في كتابه " الدين والثورة في مصر " وان كان اهتمام بهذه القضية يتجاوز هذا العمل ويسري تقريبا في معظم اعماله فقد كتب بمناسبة مرور مائة علي الثورة العرابيه مؤكدا علي الصلة الوثيقة بين الدين والثورة قائلا :" ان الدين بداية الثورة ومنطلقها ، كما كانت الثورة نهاية الدين وغايته وبالتالي ظهر الاسلام كثورة وظهرت الثورة وكأنها هي الاسلام الوحيد فالدين بلا ثورة خيانة الثورة بلا دين لا تبقي ولا تستمر في شعب مصر"(١)توضح لنا هذه العبارة الاهتمام المبكر والدائم والمستمر بالدين والثورة لدي حسن حنفي منذ بداياته الاولي وحتي كتاباته الاخيره التي تنطلق رغم كثرتها وغزارتها من قضية اساسيه شغلته ولا زالت تشغله وتظهر في صور واسماء متعددة مثل :" الاسلام السياسي" ، " الاصولية الاسلامية " " اليسار الاسلامي " ، " لاهوت الثورة " و" الدين والثورة " .

ان للدين معني ثوري عند حسن حنفي يتجاوز الطقوس والعبادات الي الحياة الاجتماعية والسياسية ، نجد هذا الفهم في معظم كتاباته منذ رسالته للدكتوراة التي كان هاجسها الاول تقيم منهاج اسلامي عام(٢) ثم تقديم " رسالة في الاهوت والسياسة " (٣) وليس غريبا ان يحتوي اهم عملين من اضخم اعماله التي ظهرت حتي الآن علي لفظ " الثورة" الاول " من العقيدة الي الثورة " الذي يخصصه لاعادة بناء علم اصول الدين اول العلوم التي يتناولها في موقفنا من التراث القديم ، الجبهة الاولي من مشروعه " التراث والتجديد" ويقع في خمس مجلدات (٤) والثاني " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١" -

ويقع في ثماني مجلدات – والذي يمكن ان نعتبره مبدئيا يمثل الخطوط الاولي للجبهة الثالثة من " التراث والتجديد" (٥).

وكتابة هذا موضوع قراءتناالحالية يعد سجل لتاريخ مصر الحديث عن الدين والثورة ابان الفترتين الرئيستين في عمر الثورة المصرية الاولي فترة الثورة وحلم الستينات (١٩٥٢ - ١٩٧٠) والثانية فترة الثورة المضادة وواقع السبعينات (١٩٧٠ - ١٩٨١) والذي كتب معظمه في الفترة بين ١٩٧٦ - ١٩٨١ اي علي مدي خمس سنوات في عنفوان الثورة المضادة في مصر .

ومهمتنا في هذه الدراسة هي تناول الدين والثورة في مصر في كتابات حسن حنفي ، وهي القضية المحورية التي علي اساسها قدم لنا فلسفته ، لقد قرأ الواقع قراءة ذاتية فتكونت افكاره انطلاقا من هذا الواقع بعد ان اصبح جزءا من وجدانه وكيانه وعبر عنه باشكال مختلفة وصور متعددة اظهرها " من العقيدة الي الثورة " والذي يعبر كما يقول عن ممارسة طبيعية للسياسة ومشاركة طبيعية في حركة التغير الاجتماعي "(٦) بدات الافكار الاولي لمشروع التراث والتجديد من اتون الصراع بين الاخوان والضباط الاحرار اي بين الاسلام والثورة فما هو فهم حنفي للدين وماهي المعاني المتعددة التي يعطيها له وما مفهوم الثورة كما تتجلي في كتاباته ثم ماهو تصوره للعلاقه بينهما .

الفهم الثوري للدين

يقدم حسن حنفي الذي بدأ عضوا في جماعة الاخوان منذ بداية الثورة فهمه للدين ، انطلاقا من مشاركته الفعلية في الواقع المصري وليس من حصيلة دراسات فقد كانت الدراسة الفلسفية تمثل حاجزا بينه وبين الواقع كان مايتلقاه من دروس بالجامعة يدور حول الفيض والعقول العشرة بينما هو يتمثل الاسلام الحي من كتابات حسن البنا وسيد قطب الذي يدين له بالكثير " لوعاش سيد قطب لكنت خير تلميذ له ولو استمرت الدعوة لكنت احد مفكريها ، لم اتعلم من الجامعة شيئا الاكرد فعل علي ازمة الدراسات الاسلامية " (٧)

وتتضح من كتابات حسن حنفي معنيين للدين فهو صرخة المضطهدين ، وهو افيون الشعوب . الدين بالمعني الاول الثوري هو ذلك المخزون النفسي للجماهير الذي يكون تصوراتها للعالم والذي يحركها ويحدد فاعليتها في التاريخ بينما الدين بمعناه التقليدي المتمثل قي الطقوس والشعائر والذي يروج له فقهاء السلطان هو الذي يستخدم ضد الجماهير ويدعو للقيم السلبية كالزهد والصبر والطاعة والخضوع لاولي الامر ، وهو ما يرفضه حسن حنفي (٨) حيث يستخدم الدين لتدعيم موقف الحاكم " هنا يصبح الحديث عن السلطان واحد السلطان الديني والسلطان السياسي ، السلطان الالهي والسلطان البشري او باختصار الله والسلطان الاول يمثل السلطة الدينية في قمة الكون والثاني السلطة السياسية علي راس الدولة"(٩) وحنفي يسعي لتحويل الدين الي سياسة (١٠) يبدأ كتابه " من العقيدة الي الثورة " باسم الامة فالله والامه وجهتان لشيء واحد بنص القرآن"(١١) وفي تقديمة المجلد الاول " المقدمات النظرية " يحدد لنا هدفه " ليس المطلوب في هذا العصر ان يتوه الانسان تحت هذا الخواء وان يضيع في هذه المتاهة وان يشعر بضالته تحت هذا الشمول بل المطلوب تأكيد ذاته واعمال عقله واحساسه بالمسئوليه وتحقيقه للرسالة ووعيه بالجماهير وادراكه لحركة التاريخ "(١٢) وهذا مايتضح في توجهاته التي اطلق عليها " الاصولية الاسلامية " حينا واليسار الاسلامي حينا اخر .

ويمكن لنا ان نكون مفهوما دقيقا للدين الثوري من دستور اليسار الاسلامي الذي قدمه لنا حنفي في اول اعداد مجلته التي تحمل نفس الاسم .

فاليسار الاسلامي هو امتداد للاصلاح الديني وتكمله لاول مشروع اسلامي في تاريخنا الحديث عبر عنه واقع المسلمين واحتياجاتهم السياسية والاجتماعية ، وهو اقرب الي الاسلام كما يريد حسن حنفي ان يؤكد هو درع جديد للاسلام وحصن منيع للمسلمين ضد محاولات الاستعمار الاخيرة لاحتواء ثورات المسلمين ، يتأصل في الجوانب الثورية في تراثنا القديم بحيث تكون مهمته احياء هذه الجوانب وابرازها وتطويرها وتصفيه مادونها حتي تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم ففي علم اصول الدين اليسار الاسلامي تيار اعتزالي في الفكر الديني واتجاه مالكي في الفقه والاصول واتجاه رشدي في الفلسفة يرفض اليسار الاسلامي التصوف ويعاديه ويري انه احد اسباب انحطاط المسلمين . ويحدد مصادره في العلوم العقليه الخالصة ويرتبط بالعلوم النقلية الخالصة ويمثل تحديا للحضارة العربية وبديلا عنها مهمته تحجيم الغرب ورده الي حدوده الطبيعية والقضاء علي اسطورة عالميته واليسارالاسلامي يعطي صورة لحال العالم الاسلامي دون اتباع اساليب الوعظ والارشاد ويوجه قوته الي التصدي لمشاكل العصر الاساسية وعلي رأسها : الاستعمار والصهيونية والراسمالية وهي المخاطر التي تهددنا من الخارج والفقر والتخلف وهي المخاطر التي تهددنا من الداخل ويبغي اليسار الاسلامي اكتشاف رسالة الامة الاسلامية في التاريخ وتحويل جماهيرها من الكم الي الكيف .

ان برنامج اليسار الاسلامي في توجهاته الاساسية هو مباديء الثورة وغاياته هي المشروع القومي الذي حاول عبد الناصر صياغته يتضح لنا ذلك من بيان رسالة ا ليسار الاسلامي في اوائل القرن الخامس عشر الهجري(١٣) الذي تتحدد في الاتي :

- تحقيق العدالة الاجتماعية في الامة الاسلامية وتكوين مجتمعات لا طبقية تذوب فيها الفوارق بين الاغنياء والفقراء بنص القرآن .
- اقامة مجتمع حر ديمقراطي يكون فيه لكل فرد الحق في التعبير عن الرأي واسداء النصح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- تحرير اراضي المسلمين من بقايا الاستعمار الاستيطاني في فلسطين .
- اقامة وحدة اسلامية جامعة نبدؤها بوحدة الامة في مصر ثم وحدة وداي النيل فالوحدة العربية فالاسلامية .
- انتاج سياسة وطنية مستقلة عن القوي الكبري ومناطق النفوذ " لا شرقية ولا غربية " بنص القرآن .
- تدعيم ثورة المضطهدين في كل مكان وتقوية ثورة المستضعفين .

اليسار الاسلامـــي

مهمة اليسار الاسلامي اذن الكشف عن العناصر الثورية في الدين (١٤) وغايته توحيد الامة ومن هنا فهو يتوجه الي الاخوه في الله والاخوة في الوطن : الماركسيين والناصريين والليبراليين ، وهو لا

يعبر من وجهه نظر اصحابه عن ثورة المسلمين وحدهم بل هو ايضا ثورة اهل الكتاب الذين يمثلون جزء من تراث الامه وتاريخها الوطني ونضالها ضد الاستعمار ، وهو ليس اسلاما في ثوب ماركسية فذلك تفريغ للاسلام من مضمونه الثوري واعطاء الماركسية أكثر مما تستحق.

يقترب اليسار الاسلامي او الدين الثوري مما يطلق عليه حسن حنفي " الناصرية الشعبية " وهي الصيغة التي تجمع انجازات الثورة المصرية وتتجنب اخطائها ومزايا دعوة الاخوان واستبعاد اخطائهم في دراسته عن " اليسار الاسلامي ومستقبل مصر" يتحدث عن مصر والانظمة السياسية التي مرت بها ، الليبيرالية قبل ثورة يوليو والاشتراكية العربية بعدها موضحا ان الاسلام لم يغب سلبا ام ايجابا عن الثورة المصرية كما يتناول مستقبل مصر ، ويقدم لنا اربعة احتمالات رئيسية مرتبة من الابعد الي الاقرب احتمالا وهي :

١- الاسلام المحافظ وهو التيار الغالب علي السطح والذي تمثله الجماعات الاسلامية

٢- والماركسية التقليدية.

٣- والناصرية الشعبية وهي الاختيار الاقرب احتمالا في مستقبل مصر القريب. وتعني الناصرية الشعبية ، ان الناصرية استطاعت ان تعبر عن وجدان الامة ومصالحها الراهنة ولكنها شعبيه هذه المرة فالناصرية تعني الآن لدي جماهير الامة الدفاع عن الفقراء وحماية مصالحهم .

٤- اليسار الاسلامي وهو الاختيار الأخير في مستقبل مصر الذي يعبر عن ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، واليسار الاسلامي هو " الناصرية الشعبية" ، هو الذي يحقق هذا التزاوج في وحدة باطنية عصرية بين الناصرية والاسلام بين الحاضر والماضي بين الثورة والتراث .(١٥)

لذلك يسعي حسن حنفي - وربما يكون الوحيد الذي جرأ علي القيام بذلك - الي قراءة الثورة قراءة دينية من اجل بيان دور الدين في مصر محاولا تصحيح بعض سلبيات الثورة بايجابيات الدين ومن هنا دعوته الدائمة والملحة بان من اهم اسباب تحول الثورة الي ثورة مضادة هو ذلك الصراع بين الثورة والاخوان ويطالب بمصالحة علنية بينهما . الا ان قراءته هذه تتسم بالطابع الذاتي الشعوري الوجداني وهو منهجه الاثير وربما الوحيد في تحليله الخطاب الديني لثورة يوليو .

وتوضح لنا اشاراته المتعددة اهتمامه باستخدام هذا المنهج الذي ظهر في ثلاثية الشباب - رسائله للدكتوراة- والذي اوضح معالمه في مقدمه ترجمته لكتاب سارتر " تعالي الانا موجود " (١٦) وهو المنهج الذي يسود " من العقيدة الي الثورة " ويعلن عنه في دراساته المختلفة في " الدين والثورة في مصر " يقول في بحثه عن " اثر العامل الديني في توزيع الدخل القومي في مصر " : يستخدم الباحث المنهج الفينومينولوجي الذي يقوم بتحليل التجارب الحسية المشتركة بين الباحث والمجتمع باعتباره افضل المناهج لدراسة هذا الموضوع" (١٧) وفي دراسته نشأة الاتجاهات المحافظة في وطننا العربي الراهن" يري ان المنهج الظاهري الفينومينولوجي يستطيع الكشف عن نشأة الظاهرة وتتبعها في الوعي الحضاري ، ومن يدري فقد تكون اشبه بهذا الطائر فينكي الذي تبعث فيه الحياة من خلال الرماد .

ان حسن حنفي يركز علي بناء الموضوع في ذاته بصرف النظر عن المواقف التاريخية حيث يتتبع في " عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل " مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه بالنسبة لقضية الصلح ببناء

الموضوع بصرف النظر عن المواقف التاريخية (١٨)فمنهجه هو تتبع الظروف النفسية التي يمر بها المفكر خلال مراحل عمره كما نجد في دراسته عن " اثر الامام الشهيد سيد قطب علي الحركات الدينية المعاصرة" الذي يتتبع فيه تكوين المفكر من خلال المواقف النفسية والظروف الاجتماعية التي ولدتها (١٩)فالاولوية هنا لما يسميه بالاسباب الفكرية فبالرغم من وجود اسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية لظهور الجماعات الدينية المعاصرة خاصة تلك التي تحاول تحقيق اهدافها بالقوة الا ان الاسباب الفكرية او الاسس العقائديه لا تقل اهمية عن الاسباب الاولي لانها هي التي تعطي الاسس النظرية للسلوك وبالتالي تكون هي المحرك الاول لهذه الجماعات والدافع لها علي الحركة والنشاط والتي تمدها بقيمها واهدافها ووسائل تحقيقها وتنفيذها . حين كتب عن " مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة " قدم بحثا في الظاهريات الاجتماعية يقوم علي تحليل الخبرات الحية للفرد لتصبح تجربة مشتركة يكون وضعها معادلا للموضوعية التقليدية(٢٠) المنهج المتبع اذن هو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية التي يمكن للجميع الاحساس بها والمساهمة فيها والاتفاق عليها كما يخبرنا في الفصل الاول من " الاصولية الاسلامية " في حديثه عن " المصطلح والموضوع والمنهج " حيث يري انه لا بديل غير التعاطف مع الظاهرة وفهمها من الداخل حتي يمكن اعادة تمثلها وادخالها في الحركة الاسلامية المعاصرة مما جعله يربط بينه وبينها " فهي جزء منا ونحن جزء منها " (٢١)واطروحاته تجد جذورها التاريخيه في وجدانه وتأتي نتيجه مواقفه وخبراته حيث تعبر افكاره وقضاياه عن مخزونه النفسي ويعبر " التراث والتجديد" مشروعه الاساس عن تجربة العصر " من خلال جيلنا علي الاقل وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر في احد مراحله الرئيسية كما يعكس الصراع الدامي الذي حدث بين الاخوان المسلمين ..وبين الثورة المصرية (٢٢) فالمفكر هنا بانتمائه الديني والوطني جزء من القضية وعلي ذلك فهو لا يدرس قضيته من الخارج كملاحظ محايد بل يدرسها من الداخل فهو منها وهي جزد منه وتتحدد في تلك العلاقة المتبادلة بين الدين والثورة

يقدم لنا حنفي في " الاصولية الاسلامية " والكثير من دراساته قراءة فلسفية لتلك القضية للعلاقة بين الدين والثورة اللذان تحددا عبر الثقافة الوطنية ومقومات الشخصية العربية والنضال الوطني وعلي امتداد صفحات كتابه ذو المجلدات الثمانية تحددت اكثر في الاسلام والناصرية حيث يظهر الدين كايديولوجية سياسية وتتحول الناصرية الي موجة شعبية عارمة ، مطلب ، رمز ، حلم " نحن في مصر ماز لنا في يقظته " ولازال صوت ناصر المكتوم يئن في مضجعه ويتململ في مثواه لعلع يعود يوما مدويا يخرج من الصدور فيصم الاذان "(٢٣) وهذا يحتاج الي ربط الاسلام بثقافة الجماهير الوطنية واحد مقومات شخصيتها العربية بالناصرية . ولبيان ذلك علينا تحديد دور الدين وطبيعته في تكويننا واثره في النضال الوطني .

الدين والوطنيـــــة

يبين لنا حسن حنفي في دراسته عن " الدين والثقافة الوطنية " بشكل نقدي ان اغفال اهمية هذه الاخيرة في تاريخنا المعاصر كان احد اسباب تعثر نهضتنا الحديثة وردة ثورتنا المعاصرة ، فاذا كنا قد عرفنا خمس ايديولوجيات للنهضة فانها جميعا وعلي درجات متفاوته لم تؤسس ابنيتها باحكام تام علي مكونات الثقافة الوطنية للشعب . ومن هذه الايديولوجيات يري ان جماعة الاخوان تمثل المكون الرئيسي للثقافة الوطنية وهو الاسلام . وقد شغل حنفي بالاخوان وكتب داعيا وناقدا ومطورا : ماذا كسبت مصر

من جماعة الاخوان ؟ ماذا خسرت مصر بالقضاء علي جماعة الاخوان ؟ كيف يمكن تطوير فكر الاخوان؟ (٢٤)فالجماعة رغم انها علي حق من حيث المبدأ وهذا مايسلم به الا انها ظلت متقوقعة علي ذاتها وكانها غاية في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق مصالح الناس ، وانها اغفلت خصوصية الشعوب من اجل عالمية الاسلام مع ان الاسلام ثقافة وطنية للشعوب تختلف باختلاف الشعوب .(٢٥)

ومادة الثقافة الوطنية التي تكونها هي الدين والعقائد السائدة والعلوم الدينية القديمة والتاريخ الحي للصحابة ، والتاريخ الوطني الحديث لزعماء الوطنية . ومن هنا فالتحدي الاعظم امام المثقف السياس وعالم السياسة هو كيف يمكن للثقافة الوطنية وهي العنصر الرئيسي في التكوين النفسي للجماهير ان تكون حاملا للاهداف القومية . فاعادة بناء الثقافة الوطنية هو اعادة بناء روح الامة . لذلك يعرض لوسائل التغير الثقافي المناط بها هذه المهمة مثل المثقفون الوطنيون ، الجامعات الوطنية ، الجمعيات الثقافية ، المساجد ودور العبادة ، الحزب الثوري ، الفنون الشعبية واجهزة الاعلام .

ويوضح اهمية المقومات الثقافية للشخصية العربية في ندوة المجلس القومي للثقافة العربية (٢٦) مبيناً ان في كل شخصية قومية عنصران : عنصر دائم وثابت يكون اقرب الي الهوية والفكر وعنصر متغير متجول يكون اقرب الي الاكتساب والممارسة ويوجع هذا العنصر الثابت الي الاسلام فلما كان التوحيد هو جوهر الاسلام وعقيدته الاولي كان التوحيد هو المقوم الرئيسي لهذه الشخصية العربية التي ليس لها مقوم اخر سواه . ان حنفي يري عدم كفاية الظروف التاريخية والاوضاع السياسية والابنية الاجتماعية ومن هنا كانت المقومات الثقافية في الشخصية العربية تمثل العامل الاول وليس الوحيد في تحديد معالم هذه الشخصية متفقا مع قول ابن خلدون ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من بنوة او ولاية او اثر عظيم من الدين علي الجملة .(٢٧)

ومن هنا يخصص المجلد الخامس من كتابه " للحركات الدينية المعاصرة" ليبين اثرها ودورها الوطني كما يتضح في دراسته المسلمون في اسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري حيث يتناول : الهوية الاسلامية (ايران) النخبة الثورية (افغانستان) الثقافة التحتية (الاتحاد السوفيتي) التجزئة والحصار (الهند وباكستا ن) التبشير والاستعمار (اندونيسا - الملايو - الفليبين) نهاية العلمانية والتغريب (تركيا) (٢٨) كما يعرض لاثر ابي الاعلي المودودي علي الجماعات الدينية المعاصرة (٢٩) وكذلك اثر الامام الشهيد سيد قطب (٣٠)

ويتوقف عند اهم الاتجاهات الدينية المعاصرة التي يطلق عليها " الاصولية الاسلامية " مبيننا جذورها التاريخية وروافدها الفكرية وانفجاراتها السياسية سواء في مصر او غير ها . والدراسة فريدة لانها ترد علي ما كتب في الغرب حول " قضية مقتل السادات " واثرها علي الاستقرار السياسي ولانها تتم بمنهج خاص يعتمد علي وقائع ماحدث في مصر اعتمادا علي ملف التحقيق "(٣١) والاصولية الاسلامية لا تعني بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنيات الحديثه ، وانها ليست وليدة الحاضر فيعرض للجذور التاريخية بدءاً من الحضارة الاسلامية في عهدها الذهبي . ثم يوضح ازدهار الحركات الاسلامية المعاصرة خاصة الاخوان المسلمون (١٩٢٧ - ١٩٥١) مؤكدا ارتباط الدعوة الاسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية في مصر . الا ان حنفي يقف طويلا - وهذا هو محور الفقرة الرابعة من دراسته -

امام اضطهاد الاخوان او الصراع بين الاخوان والثورة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) حيث يحلل العلاقة بينهما وينتقل بنا بعد ذلك الي المرحلة الثانية من العلاقة التي تم فيها اتفاق المصالحة بين الاخوان والثورة المضادة (٧١-١٩٧٧) في مايو ١٩٧١ حيث تم تصفية الناصرية او من يمثلها ، وبداية الارتداد عن الناصرية والعودة الي مصر في نطاق مناطق النفوذ واحلاف الغرب مرتبطه برأس المال الغربي والتخلي عن تجربتها الاشتراكية واستقلالها الوطني وعن ريادتها لحركة عدم الانحياز وقيادتها لحركة القومية العربية .

ويحلل كيف وقع التعارض في المصالح بين الجماعة الاسلامية والثورة المضادة (٧٨ - ١٩٨١) مما ادي الي انفجار اكتوبر ١٩٨١ حتي يستطيع ان يقدم لنا فكر وعقيدة جماعة الجهاد ، ثم جماعة الجهاد طريقا وممارسه ويقف امام " الفريضة الغائبة " دستور الجماعة . ويبين في حديثه عن " الاصولية الاسلامية وحاضر مصر " انه بعد اغتيال الرئيس الراحل قد فرضت الاصولية نفسها علي حاضر مصر ، فخلاص مصر الاخير انما حدث باسم الاسلام وتحت لوائه ، والاصولية هي البديل المستقبلي والوحيد بعد ان مرت البلاد بعدة تجارب انتهت كلها الي مثل ما ابتدأت منه بل انقلب البعض فيها الي ضده وظل وجدان الشعب خاويا ينتظر ايديولوجية جديدة تعبر عنه وتمثل وحدته في التاريخ وتحمل مطالبه ثم يجدها اخيرا في الاصولية الاسلامية التي ورثها عن ماضيه وتاريخه والتي حققت مطالب حاضره ويرجو فيها ان تحقق امال مستقبله . هذه الاصولية تدعم بتجربة مصر الثورية خاصة في الفترة الناصرية .

وهذا يستدعي عرض دور الدين في المجتمع كما يفهمه حسن حنفي واهمية فهم القيادة لهذا الدور .ان للدين اثره القوي ليس فقط من خلال سريانه بين الجماعات الدينية علي المستوي الشعبي في حياة وسلوك الافراد وثقافتهم وتصوراتهم للعالم ولكن ايضا من خلال دوره في الحياة الاجتماعية والسياسية ودوره في التنمية القومية هنا تتجلي العلاقة بين الدين والسلطة السياسية ، ويبدو تحليل حسن حنفي لهذا الدورين اعمق ماقدم في المجلد الرابع من " الدين والثورة في مصر " . فقد شارك بدراسة هامة ١٩٧٨ كجزء من " مشروع التنمية في مصر " (٣٢)توضح لنا هذه الدراسة حقيقة دور الدين في الفترة من ١٩٥٢ حتي ١٩٨١ وتدور الدراسة حول فكرة اساسية هي ان الدين في مصر دائما هو تاريخها فمنذ الفراعنة القدماء حتي العصور الحديثة كان الدين محور الحياة المصرية .

ويتحدد مفهوم الدين في هذه الدراسة علي تصور القيادة السياسية له وكيف استخدمته من اجل تحقيق التغير الاجتماعي والسياسي سواء مباشرة او من خلال اجهزة الاعلام والمؤسسات فقد كان تصور القيادة السياسية للدين قوة حركية فعلية في استخدام الدين كعامل للتنمية والمقصود هنا التنمية بالمعني الواسع ويقوم اعتمادا علي تحليل خطب واحاديث عبد الناصر بيان دور الدين في فكره السياسي، موضحا اهمية الخطاب السياسي الذي كان يعبر عن حلم الستينات . وهو يعرض اولا للتطور الديني في مصر الحديثه بادئا بالاتجاهات الدينية قبل ١٩٥٢ ، والتكوين الديني للضباط الاحرار ثم يعرض للقرارات الدينية الرئيسية او اثر التنمية علي الدين مثل : الغاء المحاكم الشرعية- قانون الاحوال الشخصية - الغاء الوقف - قانون تطوير الازهر - انشاء المجلس الاعلي للشؤون الاسلامية ، نص الدستور علي كون الاسلام الدين الرسمي للدولة - جعل التربية الدينية اجبارية في كل المدارس . حركة بناء المساجد وتوجيه الائمة .

ثـــلاث مراحـــــــل

ويتضح لنا من تحليل حسن حنفي لدور الدين في معارك التنمية وجود ثلاث مراحل متميزة يظهر فيها دور الدين .

الاولي : تمتد من ١٩٥٢ - ١٩٦٠ وهي المرحلة التي تم فيها استخدام الدين من اجل تحويل الانقلاب العسكري او الحركة المباركة في يوليو الي ثورة شرعية .

المرحلة الثانية من ١٩٦١ حتي ١٩٦٦ وهي المرحلة التي بلغ فيها استخدام الدين في معارك التنمية الذروة سواء في البناء الاشتراكي او في مقاومة الحلف الاسلامي والرجعية العربية ، حيث يبدو الاسلام اول دين اشتراكي ويستخدم الدين ضد استخدام الرجعية العربية له .

المرحلة الثالثة : من ١٩٦٧ حتي ١٩٧٧ وهي المرحلة التي ابتدأت بهزمية ١٩٦٧ وانتهت فيها كل المعارك وظهرت فيها قيم سلبية جديدة مثل : الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركة خارجية الي انفعالات وعواطف داخلية فانتهي المد الثوري وسادت الاتجاهات المحافظة من اجل الابقاء علي النظام السياسي .

وخلاصة تحليل حنفي ان الدين لم يستخدم ضد اسرائيل (٣٣) ولم يستخدم كعامل للتنمية بل استخدم كوسيلة للدفاع عن النظام الاجتماعي وتغيراته الثورية ضد الهجوم عليه بنفس السلاح من النظم الرجعية المجاورة فهو سلاح مفروض علي القيادة السياسية للدفاع عن تغير حدث بالفعل ولتجريد المعسكر المعارض من امضي سلاح معه وهو سلاح الدين امام الجماهير واعادة تصويبه اليه .(٣٤)

وفي نفس الاطار يقدم لنا في دراسته " اثر العامل الديني علي توزيع الدخل القومي في مصر " تحليلا لدور الدين في تشكيل سياسة توزيع الدخل ويقدم وجهة نظر معارضه لذلك الرأي الذي يربط بين الدين وتوزيع الدخل انطلاقا من ان الاشتراكية التي كانت اهم معالم الستينات وكانت استمرار لحركة الإصلاح الديني وتطبيقا لها وبالتالي فان مفاهيم المساواه والعدالة الاجتماعية مفاهيم دينيه وان الاشتراكية في الستينات كانت اشتراكية اسلامية ومن هنا فالدين دورة في توزيع الدخل . فهذا الحكم متسرع يعوزه الدليل القاطع والبرهان المادي ويقدم افتراضا مقابلا ، وهو إن مفاهيم المساواه والعدالة الاجتماعيه وما يتبعها من نظريات في الإشتراكية مفاهيم علمانيه خالصة وان الدين لم يستخدم الا كإجراء دفاعي بعد هجوم الرجعية العربية علي الاشتراكية ويبين انه يمكن تحليل أثر العامل الديني علي توزيع الدخل القومي في مصر علس مستويات ثلاث هي : القيادة السياسيه ، المؤسسات الدينيه والعلمانية ، ثقافة الجماهير (٣٥).

ويخلص د . حنفي لنتيجة تعد صلب موضوعنا حين يبين لنا إستخدام القيادة السياسية للدين كإجراء دفاعي في الصراع علي السلطة بتميزه بين إستخدام الدين في الستينات ١٩٥٢ - ١٩٧٠

(الإسلام والمساواة الاجتماعية " واستخدام الاسلام في السبيعنات (الاسلام واللامساواة الاجتماعية) المتمثل في التراجع عن اشتراكية الستينات ٧١ - ١٩٧٣ وسياسة الانفتاح ، وطرح الاشتراكية الديمقراطية .

يهمنا هنا العلاقة بين الدين والثورة في الفترة من ١٩٥٢ حتي ١٩٧٠ وهو ما يتناوله حسن حنفي في المجلد الثالث الذي يخصصه للدين والنضال الوطني وفيه يسعي لابراز دور الدين في المعارك التي خاضها عبد الناصر ضد اسرائيل وضد الاحلاف من اجل صياغة مشروعنا القومي حيث يقدم لنا عدة دراسات الاولي : الجذور التاريخية للغزو الصهيوني في التراث الاسلامي " من اجل التنبيه علي الخطر وبيان ان الغزو الصهيوني جزء من الغزو الثقافي الغربي (٣٦) ويطرح القضية ثانيا في " هل يجوز الصلح شرعا مع بني اسرائيل " (٣٧) ويتوقف في دراسة ثالثه مبنيا موقف " عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل " عبر تتبع مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه التي تتمثل في ادانه محاولات الصلح ورفض التفاوض تحت الاحتلال (٣٨)

عبد الناصر والإسلام

ويتضح فهمه للعلاقه بين الناصرية والاسلام في " عبد الناصر والحلف الاسلامي " موضحا فاضحا لعبة الاستعمار في المنطقة العربية الاسلامية باستغلال الدين لصالحه ، فالاسلام يستخدم كقناع لحلف بغداد كما اظهار عبد الناصر الذي يبين ان الحلف الاسلامي ماهو الاطبعة جديدة لحلف بغداد . ويظهر موقف عبد الناصر الاسلامي الثوري في خطاباته لرسم صورة الشاه فهو اداة الاستعمار ، ومطية الصهيونية ، وحليف اسرائيل وعميل امريكا حليف الرجعية العربية وعدو الحركة التقدمية المتاجر بالدين ، المناهض للوطنية القاضي علي الحرية (٣٩) ان هدف حسن حنفي من دراسته " عبد الناصر والشاه " يوضح موقفه الوطني بعد اندلاع الثورة الاسلامية في ايران وموت الشاه واقامة جنازة له في مصر وتبني حاكم مصر السابق لاسرة الشاه واستضافته في مصر (٤٠) ان هذا التقابل الدائم في كتابات حسن حنفي يبين دور الدين في مصر في الفترة الناصرية ودوره في الفترة الساداتية يؤكد حرصه علي تنقيه الاسلام من القيم السلبية وتاكيده علي القيم الايجابيه .

ان هدف حسن حنفي اعادة بناء الفكر السياسي الاسلامي من خلال تحليل خطابات عبد الناصر ، وهذا ما يتضح من بيانه نقد عبد الناصر وهجومه علي الحلف الاسلامي باعتباره احد مكونات الاسلام السياسي (٤١) يعرض حنفي للقضية ويحللها علي الوجه التالي :

- لم تتحقق نظرية الدوائر الثلاثة التي عرضها عبد الناصر في فلسفة الثورة الدائرة المصرية والعربية والاسلامية فبينما كانت الدائرة العربية اقوي الدوائر واكثرها نشاطا تليها الدائرة المصرية ، ظلت الدائرة الاسلامية مجرد رابطة دينية روحية دون ان تتحول الي نظرية سياسية او عمل سياسي علي مسرح السياسة الدولية .

- ظلت تفرقة عبد الناصر بين الدين والسياسة تفرقة ضعيفة ولا تخدم قضيته .
- اقتصر استعمال الثورة المصرية في التطبيق الاشتراكي علي النحو الدعائي الجدلي الاعلامي

للمحافظة علي النظام ضد هجوم السعودية ، كانت معركة بين نظامين خلال اجهزة الاعلام الرسمية دون ان يكون لها اثر علي الرأي العام .

يريد حسن حنفي أن يدعم الناصرية بالاسلام فكتب بمناسبة ذكري عبد الناصر ابان الثورة المضادة في مصر لاستغلال الدين من اجل الابقاء علي الوضع القائم دراسته " عبد الناصر والدين " (٤٢) حيث يظهر عبد الناصر في كتابات حنفي وكأنه حلم حياتنا . فهو صاحب مشروعنا القومي الحديث الذي تحقق علي مدي ثمانية عشر عاما فأعطي المنطقة واقعا وكيانا مناهضا للاستعمار والصهيونية والرأسمالية ومؤداه استقلال الارادة الوطنية للشعوب وسيطرتها علي وسائل الانتاج ، مؤسسا حركة عدم الانحياز وذلك مقابل المشروع المضاد المتحالف مع الاستعمار المستسلم للصهيونية الذي تتشابك مصالحه مع الراسمالية العالمية ، هنا يظهر ناصر من جديد واستخدامه للدين من اجل الثورة كعزاء لنا عما نحن فيه هذه الايام من استخدام الدين لتكريس الثورة المضادة . فقد ظهر البعد الثوري للدين في معظم المعارك التي دخلها ناصر . وهي معارك بدأت في تواريخ محدودة ولكن ظلت مستمرة علي مدي حياته وابان الثورة في مصر وهي علي التوالي : الدين والثورة (٥٢-١٩٥٣) الدين والسلطة (١٩٥٤) الدين والوحدة (١٩٥٨) الدين والاشتراكية (١٩٦١) الدين وعدم الانحياز (١٩٦٥) الدين والصمود (١٩٦٧) ويري حنفي في تحليله للدين والسلطة ان صراع الاخوان والثورة كان مأساة وطنية خسرت فيها الثورة التأييد الشعبي الذي كان يمثله الاخوان كما خسر الاخوان التأييد الشعبي الذي كان يمثله رجال الثورة . والوحدة بينهما هو ما يهدف اليه لهذا اسس مجلة اليسار الاسلامي (القاهرة ١٩٨٠) الذي لم يصدر منها سوي عدد واحد (٤٣)توقفت بعد اصدار اليسار الاسلامي . هنا تظهر الناصرية لتدعيم الجوانب الثورية في الدين وتبدو في كتابات حسن حنفي رمزا ومطلبا وحلما . ان ماكتبه حنفي تعبيرا عما يجيش في صدر الجماهير التي مازالت تري في الزعيم الكبير الراحل قائدا ورمزا وممرا وطريقا للخلاص لقد تحول الشخص الي فكرة واصبح ناصر هو التحرر والحرية . ان عبد الناصر الذي صاغ مشروعنا القومي وعبر عن مصالح الجماهير مازال كامنا في روح شعبنا ينتظر الانطلاق فتعود الناصرية الشعبية ويعود مشروعنا القومي لمناهضه الاستعمار والصهيونية والرآسمالية لتحقيقي امانينا القومية في الحرية والاشتراكية والوحدة .(٤٤)

إ ن اختفاء عبد الناصر عن الساحة العربية جعلها تخوض معركة البقاء دون زعامة قادرة علي توحيدها واستمرار نضالها . وعلي ذلك تبدو أن الناصرية اليوم - التي كنا نعاني مثالها وعلي رأسها غياب الحرية والديمقراطية - وكأنها ازهي فترات حياتنا وكأنها الأن بالنسبة لنا مطلبا بعيد المنال نتمني تحقيقه من جديد او الرجوع اليه (٤٥) وتتضح صورة ناصر من خلال حديث حنفي في الاصولية الاسلامية عن السادات الذي اتي خلفا لزعيم شعبي ، والتقابل يؤكد اعلاء حنفي للناصرية وقوتها الشعبية . وظهرت شدة الناصرية وانها مازالت في قلوب الناس تحرك الجماهير كما اتضح في الانتفاضة الشعبية في ١٨، ١٩ يناير وظهر للسلطة السياسية ان الخطر الاكبر هو في جماهير الناصرية من الفقراء والمحرومين الذين رفضوا زيادة الاسعار وهبوا ضد مظاهر الترف والبذخ والزيف الاعلامي والفساد في البلاد " لقد كانت صورة ناصر في يناير تتحكم بالملايين في الشوارع وكان ذلك كله اقتراعا عاما ضد سياسة الانفتاح ودفاعا عن مكتسبات الشعبية وحقوق الملايين التي جسدتها الناصرية " (٤٦)

تقترب الناصرية من الاسلام والاسلام من الناصرية في فكر حسن حنفي وبهما معا تحقق مصر مشروعها القومي الوحدوي التحرري .

لما كانت الناصرية هي الرغبة المكبوته علي مدي عشر سنوات وكان الاسلام هو الفكرة المزاحة علي مدي ثلاثة عقود وكان مستقبل مصر القريب هو التعبير عن هذه لرغبة المكبوته عودة الي الناصرية الشعبية بعد ان علمتنا التجارب ان الحفاظ علي المكاسب الثورية لا يتم الا بالشعب وبتنظيمه السياسي وبالحرية والديمقراطية .(٤٧)

نختتم دراستنا بما يشبه النبوءة الثورية بنبوءة مستندة الي واقع عصر وامال ابنائها تلك التي يتنبأ فيها حنفي بقوله " أنه لا سبيل الي وقف الناصرية الشعبية القادمة في المستقبل القريب وقد بدأت بشائرها في الظهور وارهاصاتها في التحقق وبوادرها تظهر للعيان فاختيار مصر الثوري الذي بدأ في يوليو ١٩٥٢ مازال يمثل اختيارها الاول ومازالت مصالحها متمثلة في مشروعها القومي كما صاغه ناصر " .(٤٨)

هوامش

١- " الدين والثورة العرابية " كتاب الموقف العربي الثورة العرابية في مائة عام (١٨٨١ - ١٩٨١) وايضا " الدين والثورة في مصر " المجلد الثالث ص ٣٠٥.

٢- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٥٠ الهامش .

٣- مقدمة د. حسن حنفي لكتاب (سبينوزا) " رسالة في الاصوت والسياسة " الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصري القاهرة ١٩٧٨.

٤- راجع " فن العقيدة الي الثورة " مكتبة مدبولي القاهرة والدراسات العديدة حوله راجع ماكتبه د. عبد المنعم تليمة العدد الاول من فصول ود. احمد عبد الحليم عطية " الانسان في الاصولية الجديدة " مجلة الوحدة العدد ٧٧، ٧٨ فبراير ، مارس ١٩٩١.

٥- يخبرنا حسن حنفي في مقدمة دراسات فلسفية ان محتويات هذا المجلد استئناف لما قام به في قضايا معاصرة بجزئيه الذي كتب اثر هزيمة يوليو ١٩٦٧ وفي كلتا الفترتين الاشكال واحد " جدل الانا والاخر " وهما الجبهتان الاوليان في الموقف الحضاري لجيلنا الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربي ، اما الجبهة الثالثه الموقف من الواقع فتصدر مقالاتها بعنوان " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١" ، د.حسن حنفي : دراسات فلسفية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧ المقدمة .

٦- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٤١ الهامش .

٧- د. حسن حنفي : الدين والثورة في مصر المجلد السادس ص ٢٢٧

٨- لقد كتب حسن حنفي عدة دراسات ترفض هذه القيم السبية وتدعو الي رفضها راجع الدين والثورة في مصر المجلد السابع " اليمين واليسار في الفكر الديني . مقالات في اليسار الديني ص١٦٣- ٢٠١.

٩- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٢٠

١٠- هذا هو موقف فيورباخ الذي قدمه حسن حنفي الي العربية ونجد هذا الاتجاه الفيورباخي ساريا في اعمال راجع دراستنا فلسفه فيورباخ دار الثقافة القاهرة ١٩٨٩ . ويتضح موقف فيورباخ هذا في كتابه محاضرات في فلسفه الدين حيث يري اننا يجب ان نصبح متدينين حقا اذا كانت السياسة هي ديننا .

١١- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة المجلد الاول ص ٣٠.

١٢- المرجع السابق ص ٩

١٣- د. حسن حنفي : اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية العدد الثامن من الدين والثورة في مصر . الدراسة الاولي ماذا يني اليسارالاسلامي ص ٥٧ وما بعدها .

١٤- المرجع نفسه ص ٥٨.

١٥- د. حسن حنفي : اليسار الاسلامي ومستقبل مصر المجلد الثامن من الدين والثورة في مصر ص ١٦٥ - ١٦٩

١٦- مقدمة د. حسن حنفي لترجمته كتاب سارتر تعالي الانا موجود دار الثقافة الجديدة القاهرة ١٩٧٧التصدير.

١٧- د. حسن حنفي : اثر العامل الديني في توزيع الدخل في مصر ، الدين والثورة في مصر المجلد الرابع ص ٢١٣ .

١٨- د. حسن حنفي : " عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل " الدين والثورة في مصر المجلد الثالث ص ٩٤- ٩٥.

١٩- د. حسن حنفي : اثر الامام الشهيد سيد قطب علي الحركات الدينية المعاصرة ، الدين والثورة في مصر المجلد الخامس ص ١٦٧.

٢٠- د. حسن حنفي : مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة من الدين والثورة في مصر المجلد الثامن ص ١٨٩.

٢١- د. حسن حنفي : الاصولية الاسلامية ، الدين والثورة المجلد السادس ص ١١.

٢٢- د. حسن حنفي " من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٤٩

٢٣- د. حسن حنفي : عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل ، المجلد الثالث من الدين والثورة في مصر ص ١٤٠

٢٤- كتب د. حسن حنفي عدة دراسات عن الاخوان . وهو يخبرنا في مقدمة من العقيدة الي الثورة ان صراع الاخوان والثورة من مصادر كتابة التي وجهته لتقديم مشروعة . وكتب عنها عدة
دراسات تجدها في الاصولية الاسلامية الجزء السادس من الدين والثورة في مصر صفحات ٢٩٣- ٣٠٧ .

٢٥- د. حسن حنفي : الدين والثقافة الوطنية اول مجلدات الدين والثورة في مصر ص ١٨.

٢٦- د.حسن حنفي : المقومات الثقافية للشخصية العربية بحث القي في المؤتمر القومي للثقافة العربية بطرابلس بالجماهيرية الليبية الدين والثورة في مصر الجزء الاول ص ١٤١ وما بعدها .

٢٧- الموضوع السابق ص ١٦١

٢٨- د. حسن حنفي : المسلمون في اسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، المجلد الخامس من الدين والثورة في مصر ص ٣ - ٨٩ .

٢٩- المصدر السابق ص ١٢٣ ومابعدها .

٣٠- نفس المصدر : ص ١٦٧- ٣٠٠.

٣١- د. حسن حنفي : الاصولية الاسلامية ، المجلد السادس من الدين والثورة في مصر ص ٣ ومابعدها

٣٢- د. حسن حنفي : الدين والتنمية القومية في مصر ، المجلد الرابع من الدين والثورة في مصر ص ٣ ومابعدها .

٣٣- قام حسن حنفي نفسه بعدة دراسات وطنية توضح الموقف العربي القومي الاسلامي من اسرائيل نذكر منها

- الجذور التاريخية للغزو الصهيوني في التراث الاسلامي .
- هل يجوز شرعا الصلح مع بني اسرائيل .
- عبد الناصر وقضية الصلح مع بني اسرائيل .
- مخاطر السلام
- لا مفر من العمود والحوار
- قبل الانتفاضه وبعدها .
- الايديولوجية الصهيونية ، هل تراجع الصهيونية نفسها ، مراجعات المجلد الثالث من الدين والثورة في مصر .

٣٤- د. حسن حنفي : الدين والتنمية في مصر ص ٢٠٧

٣٥- د. حسن حنفي: " اثر العامل الديني علي توزيع الدخل القومي في مصر " الدين والثورة في مصر المجلد الرابع ص ٢١٣

٣٦- د. حسن حنفي : الجذور التاريخية للغزو الصهيوني في التراث الاسلامي الجزء الثالث من" الدين والثورة في مصر " ص ٤

٣٧- د.حسن حنفي : هل يجوز شرعا الصلح مع ني اسرائيل المجلد السابق ص ٣٣

٣٨- د. حسن حنفي : موقف عبد الناصر من قضية الصلح مع بني اسرائيل المجلد الثالث" الدين والثورة في مصر " ص ٨٩ ومابعدها .

٣٩- د.حسن حنفي: عبد الناصر والشاه ، الدين والثورة في مصر الجزء الثالث ص ١٧٣ وما بعدها.

٤٠- يبدو اهتمام حين حنفي بالثورة الايرانية كجزء من الثورة الاسلامية الكبري ويظهر هذا الاهتمام فيما اصدره باسم اليسار الاسلامي وبتقديه وتحقيقه لكتابي الامام الخميني : الحكومة الاسلامية القاهرة ١٩٧٩ ، وجهاد النفس او الجهاد الاكبر القاهرة ١٩٨٠ وبدراساته المتعددة خاصة " الثورة الايرانية والثورة العربية " التي يري فيها ان الثورة الايرانية هي في واقع الامر تجديد شباب الثورة العربية واحياء لمشروعها "، فالثورة الايرانية تفجير للناصرية من جديد منبثقة عن الاسلام مجندة الجماهير تحت زي رجال الدين فهي ناصرية جديدة تع صياغه المشروع القومي
الذي صاغه عبد الناصر" الدين والثورة في مصر ، المجلد الثالث ص ٣٠٧.

٤١- د. حسن حنفي : عبد الناصر والحلف الاسلامي ، الدين والثورة في مصر المجلد الثالث ص ١٦٥- ١٧١.

٤٢- د. حسن حنفي : عبد الناصر والدين المجلد السابق ص ١٨٣ - ٢١١

٤٣- انظر دعوة حسن حنفي لتوحيد القوي الوطنية ، مجلة اليسار الاسلامي ، ماذا يعني اليسار الاسلامي القاهرة ١٩٨٠.

٤٤- د. حسن حنفي : عبد الناصر والدين ، الدين والثورة المجلد الثالث ص ٢١١

٤٥- د. حسن حنفي : نشأة الاتجاهات المحافظة في وطننا العربي الراهن الدين والثورة المجلد الخامس ص ٩٢.

٤٦- د. حسن حنفي الاصولية الاسلامية ، المجلد السادس من الدين والثورة في مصر ص ٧٠

٤٧- المصدر السابق ص ٢٠٢

٤٨- الموضع نفسه .

د. سعيد مراد

عبد الناصر والإسلام.

أولا بدايات لابد منها

١ - لقد احتلت ثورة ٢٣ يوليو مكانا بارزا بين الثورات الانسانية. فإذا كانت الثورة الفرنسية بحق هي أم الثورات. فان ثورة ٢٣ يوليو أم ثورات التحرر في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.. لقد فجرت ينابيع الثورة في كل وطن عاش في سجن الاستعمار وفي أغلال الاحتلال والسيطرة الأجنبية.. واعطت الكثير من الدروس لشعوب العالم الثالث خاصة في قدرة التصدي وشجاعة المواجهة وعظمة القرار المصيري.

ولعل ذلك كله ما آثار الكثير من الجدل والخلاف حولها وحول الزعامة التاريخية التي قادت حركة الجماهير الراغبة في الحرية والمتطلعة إلى الاستقلال عبر أحداث التاريخ المعاصر تلك القيادة التي وجدت نفسها في مواجهة كثير من التحديات داخليا وخارجيا من محاولات الاحتواء تارة والاجهاز عليها تارة أخرى.

وتعددت وجهات النظر حول تلك القيادة التاريخية بين حماس المتحمسين وغلو المعاندين.. وتصفية حسابات قام بها هؤلاء النفر عمن كانت الثورة في غير صالحهم ومصالحهم الذاتية الضيقة وكان عبد الناصر ولايزال على رأس زعماء العالم الثالث ومن بين الشخصيات التاريخية ذات الثقل العالمي موضع أخذ ورد.. ومثار جدل وخلاف... وكلما مرت الأعوام على وفاته زادت حدة الحوار حول شخصيته بابعادها الانسانية المختلفة.. ولا نستطيع فكاكا من الدخول في حوارات متنوعة وذات أبعاد مختلفة وذلك لأننا نوقن أنه واحد من هؤلاء الذين شاركوا بفاعلية في صنع تاريخ هذه الأمة.

٢ - إن قضية العقيدة الدينية واستيعاب الاسلام بتعاليمه وأخلاقياته.. كانت ولا تزال احدى محاور الحوار حول شخصية عبد الناصر. فقد وجد من بين الرافضين لزعامة عبد الناصر.. بل والاتجاه الثوري الساعي إلي التغيير منحازا إلى الجماهير الكادحة من أبناء مصر والأمة العربية والاسلامية من يشكك في صدق اسلام عبد الناصر.

وتعددت التهم الموجهة له ولعصره بين كونه علمانيا وشيوعياً ابتعد بالثورة عن المسار الاسلامي الصحيح وأحل أفكارا وسياسات في حقها وسداها بعيدة عن الاسلام كل البعد

ومثل هذه الاتهامات تحتاج إلى تفنيد ممن يؤمن بقيمة الرجل ،مكانته وزعامته.. وهذا ما سنحاول في هذا البحث المتواضع من تقديمه.. وتقديم الدليل على تهافته.

٣ - بحثا عن الملامح الأولية التى تشكل شخصية عبد الناصر منذ بدايات حياته الأولى.

إن أول الحقائق التى يجب أن نقف عندها بداية. القول بأن عبد الناصر كان مسلماً لا أقول منفذاً لكل أحكام الاسلام إذ أن ذلك ليس فى مقدروى أو مقدور غيرى.. الا أن القول باسلامه لاشك فيه. إذ ليس من سلطة أحد أن ينزع عن مسلم اسلامه. مهما اتسعت دائرة الخلاف، ومهما كانت المبررات فقد أغلق القرآن الباب أمام هؤلاء الذين نصبوا من أنفسهم قضاة يحكمون بالهوى ويفتون بغير علم ولا هدى قال تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}

وهذا يعنى أن الأنسان يصيب ويخطأ، وقد يصل الخطأ إلى درجة مؤثرة يترتب عليها بعض النتائج الخطيرة. الا أننا في دائرة العمل الانسانى.. نتراجع... نصحح.. ندرس وفى ذلك وحده بداية للخلاص من أخطاء الاجتهاد.

ثم نأتى إلى عبد الناصر الانسان.. أنه ذلك الطفل الذى نشأ فى أسرة ريفية مصرية محافظة يشكل الدين بالنسبة لها ولغيرها من الأسر المصرية في ذلك الوقت جوهر حياتها.. فالعقيدة الايمانية هى الرداء الذى يرتديه كل مصرى بشكل عام فى ذلك الوقت.. صحيح إن طفولة عبد الناصر كانت طفولة قلقة مضطربة بفعل العوامل الخاصة والعوامل العامة التى كانت تحيط به فى أسرته الصغيرة، وفى عالمه الذى لم يجد أوسع منه ولا أرحب منه فى ذلك الوقت مصر.

إن هذه الطفولة الملتهبة بالمشاعر الانسانية.. نتيجة التردد بين بيت جده وعمه بعد زواج والده.. دفعته إلى التأمل وأحدثت فيه شيئا من التمزق الناتج عن تضارب المعاملة التى كان يلقاها، فالحنان المفرط من أجداده، ثم القسوة المبالغ فى صرامتها من جانب عمه.. وحالة الضياع التى كانت تعانيها مصر من جراء التحالفات الغير شرعية بين القصر والانجليز والتناحر بين القوى السياسية.. كل ذلك شكل شخصية عبد الناصر بملامحها الانسانية تارة، الجادة المتناهية فى الصرامة تارة أخرى.

وتمضى مسيرة الحياة بعبد الناصر مشاركا فى كثير من الأحداث الا أننا لا نجد ظهور ملمح فى التكوين الدينى بالشكل التقليدى المألوف فى ذلك العصر. فلم يتردد على كتاتيب تحفيظ القرآن شأن أطفال كثير من الأسر المصرية.. ولم تصل لنا أية أخبار عن التحاقه بأحد المساجد فالسياسة استحوزت عليه والقضية الوطنية كانت شغله الشاغل وهمه الثقيل. وذلك لا يقدح فى شخصيته بل يعد واحداً من الملامح الدقيقة فى بناء الشخصية. فعلى الجانب الآخر لم يصل الينا بالرواية أو الدراية ما يفيد أو يشير إلى أن عبد الناصر سلك طريق اللهو واللعب وعدم المبالاة بل على العكس من ذلك فكل

الأحداث تؤكد على اتسامه بالجدية والصرامة منذ صباه.

ثانيا:- الاتجاه نحو التدين

مع مسيرة الحياة يبدأ الاتجاه نحو التدين يبرز فى حياة عبد الناصر. ومهما قيل فان أصدق ما يقال عن ذلك ما رواه الضباط الاحرار رفاق السلاح الذين كانوا ينتمون إلى جماعة الاخوان المسلمين. يروى عبد المنعم عبد الرءوف أحد ضباط الجيش أنه قام بعرض فكر الاخوان المسلمين على اليوزباشى جمال عبد الناصر والملازم أول كمال الدين حسين بتكليف من الإمام حسن البنا. الذى نادى بنشر فكر الجماعة بين ضباط الجيش. وكان أول اجتماع بشأن هذا الانضمام قد عقد. بمنزل عبد المنعم عبد الرءوف بالسيدة زينب بحضور الصاغ محمود لبيب وكيل جماعة الاخوان المسلمين. وتكررت هذه الاجتماعات. ومما يقوم دليلا على ثقة هؤلاء فى جمال عبد الناصر. عقد اجتماعات متكررة فى بيته فى منطقة تقاطع شارع أحمد سعيد بشارع رمسيس (الملكة نازلى سابقا) طيلة سنوات ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨من هنا. وتكونت خلية سرية تابعة لتنظيم الاخوان المسلمين داخل القوات المسلحة مكونة من سبعة ضباط هم: عبد المنعم عبد الرءوف، جمال عبد الناصر، كمال الدين حسين، مسعد توفيق، خالد محيى الدين، حسين حموده، صلاح خليفه.

ولعله من المسلم به الآن أن جماعة الاخوان المسلمين لم تكن تقبل فى عضويتها أى شخص، وانما كانت تدقق فى الاختيار، ولا مانع من وضع الشخص فترة تحت المراقبة الدقيقة. وهذا يؤدى إلى القول بأن جمال عبد الناصر كان من الشخصيات التى تتسم بحسن السمعة واستقامة الخلق والسلوك مما جعله موضع تقدير الجماعة واختياره عضواً فى أول خلية سرية داخل الجيش. استمرت العلاقات التى قام عبد الناصر بمسئولية تنظيمها حتى قيام الثورة بحكم مسئوليته عن تعميق العلاقة بين الضباط الأصرار وجماعة الاخوان المسلمين.

بعد قيام الثورة برز دور جمال عبد الناصر فى السيطرة على مقدرات الأمور «لأن سيطرة جمال عبد الناصر على تنظيم الضباط الأحرار محكمة، ثم إن هذا التنظيم بدوره يسيطر على القوات المسلحة وهى الأداة الوحيدة القادرة على احداث التغيير. ومن هنا بدأت العلاقات تنعقد بين الاخوان المسلمين وقيادة الثورة، فمن ناحية كانت هناك علاقات قديمة وطيدة وصداقة قائمة على الثقة. ومن ناحية أخرى وفى الظروف المستجدة بعد قيام الثورة، فقد برزت للعيان تناقضات وشكوك متبادلة بين الطرفين. وتفاقمت المشاكل بين قيادة الثورة ممثلة فى جمال عبد الناصر وبين الجماعة. وقد طرحت الجماعة الفكرة التى تنادى بحكم القرآن. وقد قال عبد الناصر «من جهة الحكم بالقرآن، أنا أحكم به من الآن ولكن خطوة خطوة لأن في البلد أجانب ومسلمين فاسقين، والأمر يحتاج إلى ترو وسياسة» وتصاعدت الأحداث. وبدأت حركة اعتقالات للأخوان المسلمين منذ عام سنة ١٩٥٤.

ولنا هنا وقفة لاستنباط بعض النتائج:-

١ - لم يكن اسلام عبد الناصر واستقامته موضع شك بل على العكس فقد حظى بثقة جماعة الاخوان المسلمين وهى جماعة يشكل المنهج الاسلامى الصحيح بنياتها.

٢ - عندما طرح الاخوان فكرة الحكم بالقرآن لم يعترض عبد الناصر وانما طالب بأن تكون هناك فترة انتقالية حتى لا يتزرع اعداء الثورة للقيام بضربها والاجهاز عليها. فاأجنبي الدخيل والعميل المتربص كانا يتربصان للمحاولة بقيام ثورة مضادة.

٣ - إن القول بضرورة تصفية جماعة الإخوان المسلمين بدعوى العداء للثورة. والأسلوب الذى استخدم فى تصفية هذا الجماعة كان ضرورة فرضتها الظروف على عبد الناصر. قول مرفوض ذلك أن قدره الثورة وعبد الناصر على وجه الخصوص على محاورة كل اعداء الثورة فى الداخل والخارج كانت تسمح بتوسيع دائرة الحوار مع الاخوان المسلمين حتى لو تشددوا فى مواقفهم ومطالبهم. ذلك لأن الاسلوب الذى استخدم فى تصفية جماعة الاخوان المسلمين. أحد نقاط الضعف فى موقف عبد الناصر وهو مصدر الهجوم على الثورة ثم التشكيك فى زعامته بل واسلامه.

ثالثا:- مظاهر الطعن فى عقيدة عبد الناصر

إن موقف عبد الناصر من جماعة الاخوان المسلمين.. فتح الباب على مصراعيه للطعن فى عقيدة عبد الناصر. حيث أن المنظرين منهم بالاضافة إلى غيرهم من أعداء الثورة بحثوا عن نقاط يجعلونها محور ارتكاز لهم في الطعن عليه والنيل من عقيدته وهذه النقاط يمكن عرضها على النحو التالى:-

(ا) طرحه لفكرة القومية العربية:-

لقد وسع الطاعنون دائرة خروج عبد الناصر عن الاسلام من وجهة نظرهم واعتبروه عميلا فى يد أعداء الاسلام مهمته هدم الإسلام وذلك بتكريس جهده لتعميق مفهوم القومية العربية وركز على صبغ الحياة اليومية للسياسة المصرية بصبغة قومية. وهذا يعنى أنه يهدم نظام الخلافة الاسلامية ذلك النظام الذى استقرت عليه أوضاع المسلمون الأولون، ومن ثم أصبح الصيغة الوحيدة للحكم فى الاسلام، وأى طرح آخر فى مقابل فكرة الخلافة مروق عن الدين وخروج عن قواعده. ونحن نرى من جانبنا أن فى ذلك كثير من التجنى للأسباب الآتية:-

١ - أن القول بوجود تناقض بين الفكر القومي والفكر الدينى قد يكون صحيحا إذا ما كنا نعرض لمفهوم القومية كما نشأ فى الدول الأوروبية. إذ أن فكرة القومية فى أوربا نشأت فى مقابل دولة الكنيسة، تلك التى كانت تفرض سيطرتها على مقدرات الحياة فى أوربا. لذلك فأننا نرفض أيضا المفهوم الماركسى كما ورد في كتاب ستالين (الماركسية والمسألة القومية) ذلك أن هذا الفكر يستند في قيامه على أساس عنصرى قبلى يرفض المنطلق الدينى بل ويتناقض معه.

وعلى العكس من كل ما سبق فان للعرب نظريتهم الخاصة فى القومية والأمة يشكل الدين محور قيامها فى الغالب الأعم.. فالقومية تخدم مصالح الشعوب الاسلامية

وتحررها من كل محاولات السيطرة والهيمنة الأجنبية، كما تتشابك الأخلاقيات الاسلامية مع التقاليد القومية بحيث يصبح من الصعب التمييز بين القيم الاسلامية والقيم الأصلية للثقافة القومية العربية. بل الأكثر من ذلك فان القومية العربية روح وجسد. روحها الاسلام وجسدها العربية لغة وثقافة. فالقرآن الكريم دستورا الاسلام ومصدر الدعوة نزل باللغة العربية تلك اللغة هى الوعاء الذى تصب فيه كل مقومات العقيدة الاسلامية. وليس بدعا من القول أن كل حركات التحرر حتى تلك التى نادت بالجامعة الاسلامية كانت ترتكز على العرب شعباً ووطنا بل ودولة تستوعب كل الاجناس الأخرى التى دخلت الاسلام. كل ذلك يؤكد على حتمية التلاحم بين العروبة والاسلام.

٢ - إن القول بأن التركيز على مفهوم القومية العربية يتعارض مع سماحة الاسلام الذى اتسع للقوميات والاعراق الأخرى الداخلة فى دين الله. يمكن الرد عليه بأن هذه القوميات قد انصهرت فى دائرة العروبة والاسلام حيث أن العربية صارت لغتهم وقد جاء فى قول محكم للنبى صلى الله عليه وسلم «أن العربية هى اللسان» فالحقيقة الواضحة للعيان أن العروبة هى الهوية السياسية للعرب، والعرب هم كل من تكلم العربية وأندمج فى الثقافة العربية وتمثلها بغض النظر عن الأصول العرقية. فالبخارى والترمذى والفارابى والغزالى وغيرهم كثير يمثلون اليوم الرصيد الحضارى للأمة العربية. وقد يطرح البعض طعنا على ذلك القول بظهور الحركة الشعوبية فى القرن الثانى الهجرى فى مقابل العصبية العربية فى ظل بنى أمية. مردود عليه ذلك أن هذه الحركة ظهرت بفعل الممارسات الخاطئة لولاة بنى أمية وبفعل الأحقاد السياسية التى كانت تحرك هؤلاء الشعوبيين. والممارسات الخاطئة لا يقاس عليها.

٣ - إن آخر نظام شرعى يمثل الخلافة الاسلامية هو النظام العثمانى وقد ساد المنطقة بالقبول والرضا منذ القرن السادس عشر إلى بدايات القرن العشرين. وكان عجزه قد تبدى فى الواقع منذ أوائل القرن التاسع عشر. إن هذه الخلافة تخلت عن مسئولياتها الدينية ولم تعد تمثل الخلافة الاسلامية فى اطارها الصحيح. بل إن حركة كمال أتاتورك قد أتت على كل فكر اسلامى اصولى داخل تركيا مركز الخلافة الاسلامية، ولم يجد العرب شكلاً من أشكال التكتل فى مواجهة حركة المد الاستعمارى فالحتمية التاريخية قد فرضت الفكر القومى على الساحة قبل ثورة ٢٣ يوليو بكثير فى كل البلدان العربية «إن التاريخ، أهم الوسائل لإثارة الوعى القومى وتقويته فى النفوس، لأنه يكون - مع اللغة أهم دعائم القومية ومقوماتها. فاذا كانت اللغة بمنزلة حياة الأمة وروحها، فان التاريخ بمنزلة شعور الأمة وذاكرتها»

لكل ما تقدم نقول ان الطعن فى عقيدة عبد الناصر إستنادا على مناداته بالقومية العربية. يفتقد إلى كثير من العقلانية وينطلق من أساس ذاتى نتيجة لافراز نفسى صنعته ظروف المواجهة.

(ب) هل كان عبد الناصر شيوعيا؟

إن نقطة الطعن فى عقيدة عبد الناصر الثانية هى اتهامه بالشيوعية. استنادا إلي

طرح الفكر الاشتراكى والقيام باصدار قوانين الاصلاح الزراعى وقوانين يوليو الاشتراكية والسيطرة على هياكل الانتاج الرئيسية والانحياز الواضح للشعب فى طبقاته خاصة الكادحين المطحونين من أبنائه.

وقد قام عبد الناصر مبكراً بالرد على مثل هذا الطعن وذلك فى حديث أجراه معه (فرانك كيرنز) مندوب شركة كولومبيا للاذاعة فى ١٤ ابريل سنة ١٩٥٨. لقد سأله المندوب بقوله:

«إن سياستكم هى الحياد. ومع ذلك فأنتم تهاجمون الاستعمار الغربي ولا تهاجمون الكتلة الشيوعية. فكيف تفسرون ذلك؟

وأجاب عبد الناصر قائلاً: «إن الغرب هو الذى شن علينا حرب الدعاية والحرب السياسية والحرب الاقتصادية، فقد جمدت أموالنا فى بريطانيا والولايات المتحدة، وتركنا من غير نقد أجنبى نواجه ضغط الدول الغربية الكبرى علينا وفى المقابل قدم الاتحاد السوفيتى نوايا طيبة من حيث عرض شراء القطن المصرى، كما عرض أن يبيع لنا كل ما نحتاجه من القمح» إن هذا الرد من عبد الناصر يؤكد وعى عبد الناصر بمغزى السؤال المطروح. وهو أن الاتجاه نحو المعسكر الشيوعى انما هو نتيجة الميول الدفينة لدى عبد الناصر نحو الشيوعية.. ويأتى الرد لكى يوضح الدوافع الحقيقية لهذا الاتجاه.. وهى دوافع وطنية لا علاقة لها بالأيديولوجية وغيرها. فالغرب هو الذى دفع عبد الناصر حماية لاستقلال امته وحفاظا على استمرار الثورة إلى توسيع دائرة العلاقات مع الاتحاد السوفيتى.

لقد حرص عبد الناصر فى ظل العلاقات المتميزة مع الاتحاد السوفيتى أن يؤكد على هويته الاسلامية فى كل مناسبة من ذلك على سبيل المثال حرص عبد الناصر على أداء صلاة الجمعة أثناء زيارته للاتحاد السوفيتى عام ١٩٥٨ ومقابلته لزعماء المسلمين وقد كان ذلك من عبد الناصر من أهم المؤشرات التى تؤكد للسوفييت أن الدين ليس محلا للتفاوض أو التنازل. فاذا ما أضفنا إلى ذلك مواجهة عبد الناصر (لخروشوف) بعد ثورة عبد الكريم قاسم فى العراق لأكبر دليل على عمق ايمان عبد الناصر على عروبته واسلامه. وجاء تصريح عبد الناصر لمدير مكتب وكالة الأسوشيند بريس فى القاهرة ومراسل صحيفة (كريستيان سانيس مونتيور بالقاهرة فى ١٩٥٩/١٠/٩ أكبر دليل على ما نقول.

س : كيف يمكن مقاومة الشيوعية من هذه الناحية أعنى فى العالم العربى؟

يجيب عبد الناصر «إن الشيوعية عقيدة، والعقائد لا تواجه الا بالعقائد، ولقد أوقفت ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ فى مصر تقدم المنظمات الشيوعية حين أبرزت للشعب المصرى عقيدة مستوحاة من ظروفه الخاصة ومن مبادئه ومن تاريخه، ومن طاقته الخلاقة. قبل الثورة كان الشيوعيون ولو أنهم قلة فى العدد يسيطرون على الجماهير باستغلال الأهداف الوطنية التى كانت مضيعة قبل الثورة. ولكن الكفاح من أجل الاستقلال والنصر الذى تحقق فيه، والكفاح من أجل عدم الانحياز والنصر الذى تحقق فيه، والكفاح من أجل

القومية العربية والنصر الذى تحقق فيه، ووضع الخطوط لمجتمع ديمقراطى اشتراكى تعاونى والجهود التى تكرس له. كل هذا أدى إلى مواجهة عقيدة الشيوعية بعقيدة أخرى أصيلة ذات جذور حقيقية فى حياتنا. ومن ثم انتهى الأمر بعزل الشيوعين تماما، وكما قلت إن خطر الشيوعيين هو فى تسلطهم على الجماهير وفى المجتمعات التى يسيطر عليها الاقطاع وتسيطر عليها الرجعية والاستغلال وجيوش الاحتلال. فإن المجال أمام الشيوعيين يصبح واسعا فسيحا. أقول هذا لأوضح أننا عندما نحارب الشيوعية لا يمكن أن نسمح بقيام عناصر رجعية ولا يمكن أن نسمح باستغلال ولا بسيطرة من الداخل أو من الخارج».

هذا كلام عبد الناصر بنصه. وهو فى وضوحه يبطل كل المطاعن على اسلامه.. ولا يدع أمام مخادع أو مغالط فرصة لتوجيه الاتهام بالشيوعية آليه. إننا أمام نموذج للوعى الثورى بقضايا الجماهير والسير فى الطريق الصحيح للاستقلال بعيداً عن التبعية فى كل صورها وأبعادها.

رابعا:- ماذا قدم عبد الناصر للمسلمين والاسلام؟

إننا لا نقدم كشف حساب عن عطاء عبد الناصر فذلك غير وارد ولا فى استطاعة أحد حصر كل المنجزات. إذ أن انجازه له أبعاد سيكولوجية بالاضافة إلى أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية.لكن (ما لا يدرك كله لا يترك كله) وما نستطيع أن نقدمه كنماذج فقط يتمثل في الآتى:-

١ - لقد حرص عبد الناصر فى كل مناسبة دينية شارك فيها أن يوضح قيمة الرسالة والرسول. وحرص الاسلام على صنع أمة صافية نقية:

يقول عبد الناصر بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوى الشريف بتاريخ ١٩٥٤/١١/٨: «كان محمد عليه السلام نقى السر والعلن، طهور الظاهر والباطن، لا يوجد بين حياته الخاصة وحياته العامة حجاب، فسيرته فى نفسه وفى بيته كسيرته بين الناس، ودعوته التى يعرض على الناس أصولها، كان أول الناس احتكاما إليها وأخذ بها... والحق أن صاحب الرسالة العظمى قد زوده الله بثروة من الشرف والصراحة والثبات»

ويقول فى حديث مع الصحفى الهندى كرانجيا في ١٧ ابريل سنة ١٩٥٩ «منذ أربع عشر قرنا خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عزوجل، وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد.. وأفاضت على البشرية نعمة السلام والاسلام وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الانسانية الحرية»

هكذا فهم عبد الناصر بثاقب فكره واشعاعات وجدانه مكانة الرسالة والرسول والغاية التى جاءت بها. وما تراجع يوماً عن الربط بين العقيدة والمنهج بين الاسلام والأخلاق فيقول:- «أن الدين سلوك في الحياة ومبادىء للأخلاق والعلاقات بين الناس» وفى ٣ يونيو سنة ١٩٦١ يقول:-

«إن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين.. فكل منهما دعوة دين وكل منهما انتفاضة وطنية.. وهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية: أحدهما نور من الله والثانى من

انعكاس هذا النور على ضمائر البشر» إن هذه الروح الايمانية التى تشع من كلمات عبد الناصر فى كثير من المناسبات التى تحدث فيها. لتؤكد على جوهر الايمان.

٢ - إن المسيرة التاريخية لثورة ٢٣ يوليو حافلة بكثير من الانجازات فى سبيل الدعوة الصحيحة الواعية وبيان ذلك.

• صدور قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١. هذا القانون الذى دار حوله جدل كثير بين مؤيد ومعارض. ونحن نرى إن ادراك عبد الناصر لمكانة الأزهر ورجاله، ووعيه بحرص زعماء الاصلاح والتجديد داخل الأزهر ذاته على التحديث والتطوير هو الذى دفع عبد الناصر إلى أصدار قانون الأزهر. لكى ينفتح على الثقافات والعلوم التى تتواكب مع حركة العصر. ليستمر فى اداء دوره لا فى مصر وحدها بل فى كل بقاع الاسلام. لقد أدرك عبد الناصر الحاجة الضرورية للطبيب المسلم والمهندس المسلم والمحاسب المسلم والادارى المسلم: وأدرك حاجة الفقيه والأصولى إلى معطيات العلوم العصرية فكان التطوير الذى أعطى ثماره اليوم من خلال مبعوثى الأزهر إلى المراكز الاسلامية فى العالم.

• إذا ما أضفنا إلى ما سبق انشاء مدينة البعوث الاسلامية لاستقبال أبناء العالم الاسلامى على أرض مصر العروبة والاسلام لكى تكون مستقرا لهم فى رحلتهم العلمية فى رحاب الأزهر الشريف.. إن طلاب العالم الاسلامى ومبعوثيه الذين عاشوا فى احضان مصر حينا من الدهر يتلقون العلوم أصبحوا اليوم عوامل قوة فى بناء الكيان الاسلامى.

• ثم يأتى إنشاء المجلس الأعلى للشئون الاسلامية، ذلك المجلس الذى قدم الكثير من البحوث والدراسات المتنوعة التى تعنى بالانسان المسلم وبناء شخصيته وايقاظ وعيه وتمكينه فى الأرض. يأتى إنشاء هذا المجلس كثمرة من ثمرات روح البعث الاسلامى فى عهد عبد الناصر.

• وليس من المعقول أن ينكر المنكرون على عبد الناصر العطاء المتجدد فى محيط الدعوة الاسلامية من خلال اذاعة القرآن الكريم. تلك الاذاعة التى تطورت لكى تصبح جامعة اسلامية على الهواء تبث برامجها إلى العالم الاسلامى.. فتنقل إلى شباب المسلمين خير زاد يعينهم على فهم دينهم ويحميهم من التطرف والانحراف.

خلاصة القول: إن عبد الناصر عاش مسلما يحرص على الاسلام ويدعو إليه ويبذل جهده كل الجهد للحفاظ على أمة الاسلام حرة بعيدة عن التبعية. ولقد مات عبد الناصر مسلما بقده وقديده بعد أن ترك ميراثا عظيما لا ينكره عاقل منصف

أما عن حسناته وسيئاته. فهذا أمر مرده إلى الله عزوجل الذى يضع الموازين القسط ليوم القيامه. وقد أقر عبد الناصر أنه وغيره من البشر معرضين للخطأ غير معصومين اذ يقول: «نحن نعلم أننا سنخطىء فلسنا معصومين من الخطأ.. ونحن نعلم أن هذا الوطن قد يتزعزع، وقد لا نفهم الأمور على حقيقتها»

لقد اجتهد عبد الناصر فأصاب وأخطأ. لكن من لا يخطىء «من كان منكم بلا

خطيئة فليرمها بحجر» هكذا قال عيسى عليه السلام لهؤلاء الذين بفصحون عن اخطاء غيرهم متناسين ما وقعوا فيه هم من الأخطاء.

إن الوعي بحركة التاريخ أمر هام وضروري وعلينا أن نعي تاريخ هذه الأمة. علينا أن نبحث عن الأخطاء حتى لا نعاود الوقوع فيها وليس بهدف الطعن والتجريح والنكوص على الأعقاب

علينا أن نتعلم من سماحة الاسلام والمسلمين فقد قال أهل اليقين «رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب» إننا على يقين بضرورة البحث عن نقاط نتفق عليها وننطلق منها لنواجه الكثير من الأخطار التى تتهددنا جميعا. فلتتسع دائرة الحوار لكى نلتقى ونواجه هؤلاء المتربصين بنا عرب ومسلمين على السواء.. فالأفق القريب تخيم عليه سحب كثيفة من دخان المتآمرين.

د. محمد عمارة

هل كان عبد الناصر علمانياً؟

ليس هناك خلاف علي أن « العلمانية » قد نشأت غربيه .. وأن مفهومها قد وفد الي بلادنا ضمن ما وفد من فكر الحضارة الغربية الذي عرفناه في ظل هيمنة الاستعمار الغربي علي بلادنا ..

وهذه الحقيقة ، التي لا خلاف عليها ، تدعونا - ونحن نبحث عن المدلول الحقيقي لمصطلح " العلمانية" - ان نلتمسه لدي أهلها .. فهم - وحدهم - " أهل الذكر" الذين يجب أن نسألهم عن هذا المضمون كي لا نقدم لهذا المصطلح المضامين التي تضلل الباحثين والقراء ؟! ..

وفيلسوف " العلمانية " هوارد بيكر Howard Baker قد صاغ مصطلح " العلم secular كي يقابل مصطلح " المقدس " Sacred.. فالدولة العلمانية ، اذن ، هي المقابل والنقيض للدولة الدينية والمجتمع العلماني هو المقابل والنقيض للمجتمع المقدس .. و" المقدس " ، هنا ليس المقابل لـ" الدنس " ، وانما هو المقابل لـ" المتطور - والمتجدد" لانه - في عرف " بيكر " - منحصر فيما هو " ديني أو روحاني أو الهي أوكنسي" - فالعلمانية ، اذن ، هي الفكر والدولة والمجتمع النقيض للكهانة وادعاء النيابة عن السماء والحكم بالحق الالهي وفرض الجمود والثبات الديني علي ما هو متغير ومتطور بالطبع من شئون الدنيا والدولة والمجتمع .. ذلك هو مضمون " العلمانية " ، كما تحدد في مواطن نشأتها ، ولدي الذين صكوا مصطلحها secularism† في فكر الحضارة الغربية .. ومن هنا كان فصل الدين عن الدولة أخص خصائصها .

واذا كان هذا هو مضمون مصطلح " العلمانية" فواضح كل الوضوح انها : رد الفعل المناقض لـ"الثيوقراطية" في الفكر والدولة والمجتمع .. فالثيوقراطية هي نقيض العلمانية ، والمبرر الوحيد لافرازها ووجودها .. ومن هنا كان ويكون التبشير بالعلمانية في حضارة وبيئة ينكر دينها ويبرأ تاريخها من الكهانة والمؤسسات الدينية المقدسة والزعم بوجود قوانين جامدة تحول بين الواقع الدنيوي وبين التطور..

كان التبشير بالعلمانية في حضارة وبيئة كهذه لا يخرج عن " ضلال العا شقين للغرب " ، الداعين الي التبعية لحضارته ، والي صب حاضرنا ومستقبلنا في قوالبه ، حتي ولو تباينت المقدمات والمنطلقات والملابسات؟!..

واذا كانت حضارتنا العربية الاسلامية - باستثناء المذهب الشيعي - لم تعرف الفكر الثيوقراطي ولا تطبيقاته ، ولا مؤسساته الكهنوتية المقدسة ذات الرأي الواحد ، والمزعوم أنه رأي السماء.. ومن ثم لم تعرف كذلك النشأة الطبيعية للفكر العلماني .. فا ن الادعاء بعلمانية مصر الحديثة والنهضة العربية المعاصرة، هو ادعاء غريب عن حقائق الفكر ووقائع التاريخ..

واذا كان الغرض من هذه الصفحات هو اختبار هذا الادعاء بالنسبة لثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م وفكر قائدها جمال عبد الناصر .. فاننا نود أن ننبه الي أن هذا الادعاء - ككل فكر متهافت وموقف خاطيء - قد جمع أطرافا يثير اجتماعها الغرابة والاستغراب ! ..

فأهل الجمود والغلو من فصائل الحركة الاسلامية يصعدون بدرجة الخلاف بين ثورة يوليو وبين (جماعة الاخوان المسلمين) من " المستوي السياسي" - السلطة والحكم - الي" المستوي الديني" ، فيحكمون علي الثورة وقائدها ب " العلمانية " و" الادينية" ؟!..

والراحل الدكتور لويس عوض - في درا سته عن " قصة العلمانية في مصر " - ويقف علي ذات أرض جماعات الجمود والغلو الديني ، عندما يتحدث عن علمانية عبد الناصر وثورة يوليو ؟!..

واذا كانت الادبيات السياسية الحديثة تعلمنا أن لا غرابة في اجتماع النقيضين علي الموقف الخاطيء - كما يحدث كثيرا في الاتفاق الموضوعي بين أقصي اليمين وأقصي اليسار - فان هذه الصفحات ستتخذ من " دراسة " الدكتور لويس عوض السبيل للتحقق من صدق هذا الادعاء .. ادعاء علمانية ثورة ٢٣ يوليو وقائدها جمال عبد الناصر.. ولعلها بذلك التنفيذ لهذا الادعاء من خلال مناقشة أدلة " غلاة المتغربين " - الذين يمثلهم الدكتور لويس - تلفت الانتباه الي هذا " الاتفاق غير المقدس " بين " الاخوة الاعداء"!..

ان تصور تراثنا في الفكر السياسي وتاريخ الدولة الاسلامية علي أنه " ثيوقراطية في الفكر " و" دولة دينية " .. هو تصور خاطيء اجتمع عليه وتبناه أهل الغلو والجمود من " الاسلاميين " و" المتغربين " جميعا ؟!..

ولذلك ، فان نقض دعوي علمانية ثورة ٢٣ يوليو من خلال فحص " أدلة" الدكتور لويس عوض .. هو نقض لهذه الدعوي التي يطرحها شركاء الموقف الخاطيء من أهل الغلو في فصائل الاسلاميين !..

ويبقي الهدف . الوصول الي حقيقة موقف الثورة وفكر قائدها من الاسلام .. ومن ثم من العلمانية

ثـورة الثيوقـراط !

يري الدكتور لويس عوض ، في دراسته عن (قصة العلمانية في مصر) أن تنظيم " الضباط الاحرار " الذي فجر وقاد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م هو - من حيث الفكر والاصول - تنظيم " ثيوقراطي " !.. فهو ، عنده " سبيكة" تشكلت من مجموعة الضباط المتأثرين بالاحزاب والجماعات والتنظيمات " الثيوقراطية " : (الاخوان المسلمين) و(مصر الفتاة - الحزب الاشتراكي) و(الحزب الوطني الجديد) وهي التنظيمات التي تنتسب الي (الحزب الوطني) الذي أسسه مصطفي كامل ، في

مطلع القرن العشرين ، والذي يري فيه الدكتور لويس عوض ، اقتد اء بأستاذه سلامة موسي : حزب " الثيوقراطية" المناويء " للوطنيين التقدميين " الذين " اختاروا - الاستعمار الانجليزي المتحضر " بدلا من العلاقة مع الدولة العثمانية الجاهلة .. وموقف هذا الحزب ، في رأي سلامة موسي هو " ردة عن الفكرة الوطنية ، بالعودة الي جامعة الاسلام"!.. وفي رأي لويس عوض " رجعية ناوات الوطنيين العلمانيين التقدميين الذين اختاروا الاستعمار الانجليزي المتحضر " !..

ذلك هو " النسب الفكري الفكري " لتنظيم " الضباط الاحرار" .. كما رآه الدكتور لويس : واحدا من التنظيميات " الثيوقراطية" .. ظهر " كسبيكة" سرية .. بين الضباط الاحرار ، كان أبوها الروحي عزيز المصري باشا" .

وهو يري أن تنظيم " الضباط الاحرار " قد أحتفظ " بثيوقراطيته" الي ما بعد قيام الثورة .. " فعندما قامت ثورة سنة ١٩٥٢ كانت الثورة ذات ميول للحزب الوطني أو لمصر الفتاة أو للاخوان المسلمين .. وهي التنظيمات الشمولية .. التي تمثل الجناح الثيوقراطي في الثورة العربية " .

لكن الدكتور لويس ، حرصا منه علي ان يصور لقارئه أن مصر الحديثة كانت دائما علمانية ، وأن مشاريع زعاماتها التاريخية النهضوية كانت كلها علمانية ، وان زعاماتها التاريخية كانوا دائما علمانيين ذهب ليوهم القاريء أن جمال عبد الناصر (١٣٣٩ - ١٣٩٠ ه ، ١٩١٨ - ١٩٧٠) قائد تنظيم " الضباط الاحرار " وزعيم الثورة ، قد تحول ، من خلال الصراع بينه وبين (جماعة الاخوان المسلمين) من " الثيوقراطية" الي " العلمانية " .. فكانت مصر الناصرية علمانية .. يقول : " لقد أصبح عبد الناصر ، مع كل تحرك جديد ضد (الاخوان) أكثر علمانية في تفكيره وفي أساليبه العملية .. وقد أستغرق دعوة الوحدة الاسلامية في دعوة الوحدة العربية وفي دعوة الاشتراكية العربية .. وهما أكثر علمانية .. وحتي بعد كارثة الهزيمة في سنة ١٩٦٧ م تشبث عبد الناصر بأسلحته العلمانية حتي وفاته سنة ١٩٧٠ م . ومن أجل هذا يجب أن نصف المرحلة الناصرية بأنها الحقبة العلمانية الرابعة في تاريخ مصر" !

تلك هي كلمات الدكتور لويس ، وهذه هي دعواه: تنظيم ثيوقراطي ، يفجر ثورة ثيوقراطية ، تقودهما زعامة ثيوقراطية .. ثم يحدث التحول من الثيوقراطية الي العلمانية من خلال الصراع مع (جماعة الاخوان المسلمين) لتصبح مصر الناصرية احدي حقب مصر العلمانية - وللنظر في هذه المعادلة غير المعقولة : تنظيم ثيوقراطي ، يتحول للعلمانية ، بسبب الصراع مع تنظيم آخر مثله في الثيوقراطية) ؟!- لكن .. لنتجاوز عن هذه المفارقة .. ونسأل : ماهونصيب هذه المقولة من الصدق الفكري والتاريخي ؟؟..

باديء ذي بدء ، نجد لزاما علينا أن ننبه الي المنزلق الذي لا يكف الدكتور لويس عوض عن الوقوع فيه .. فالرجل صاحب عقل قد " ضرب في أوروبا " وعشقه للحضارة الغربية وولاؤه لها قد بلغ درجة الممثل الماهر الذي تجاوز مرحلة " توصيل " الدور و" اداء" النص ، فأصبح " يعيش فيه " : .. فاذا كانت الصراعات التي شهدتها " الدولة " في أوروبا مع "الكنيسة" كانت صراعات " دينية" ، لان الكنيسة مؤسسة كهنوتية مقدسة تحتكر ، بحكم الاهوت الكنسي ، جميع حقوق التفسير للدين والحديث بأسمه .

اذا كان هذا هو حال وطبيعة صراع " الدولة " مع " الكنيسة" في أوربا .. صراع بين " العلمانية " وبين " الدين " ، وطبيعته " دينية " فان الدكتور لويس يصب صراع ثورة ٢٣ يوليو مع الاخوان المسلمين في ذات القوالب الاوربية ، ويخلص الي أن هذا الصراع قد تحول بعبد الناصر ومصر الثورة من " الثيوقراطية" الي " العلمانية " .. ولقد تجاهل الدكتور لويس خصوصية الشرق والاسلام في هذه القضية .. وأكثر من هذا تجاهل أن حقيقة الصراع بين قيادة الثورة وبين الاخوان لم يكن صراعا علي الدين ولا

خلافا علي الانتماء اليه والولاء له ، وانما كان صراعا سياسيا - وليس دينيا - دارت رحاه حول الحكم والسلطة ، أي الفريقين أحق بها وأقدر علي القبض علي مقدراتها !..

ونحن اذا تتبعنا فكر ثورة ٢٣ يوليو ابان مراحل صراعها مع (الاخوان المسلمين)،نظرنا الي موقفها من الاسلام، وجدنا من الادلة الشاهدة علي هذه الحقيقة ما لا تستوعبه هذه الصفحات ..

ففي ٥ سبتمبر سنة ١٩٥٤م ، وابان الصراع بين الثورة و(الاخوان) يخطب عبد الناصر ، فيقول : "هم يقولون : القرآن دستورنا . ونحن : نخلع الملك ، ونقضي علي الفساد والظلم الاجتماعي ، ونحقق الجلاء

فهل هذا الذي نعمله خروج علي القرآن " ؟!

فالخلاف بين الفريقين ليس علي القرآن ، بل ان ما بينهما هو " مزايدة " علي القرآن ؟!

وفي ٢٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، أثناء المرحلة الثانية من الصدام العنيف بين الثورة و(الاخوان) - ممثلين في تنظيم المرحوم سيد قطب (١٣٢٤ -١٣٨٦ ه ١٩٠٦ - ١٩٦٦ م) يخطب عبد الناصر فيقول : " لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ، ولكن شريعة الله كانت دائما هي شريعة العدل " !

فأين هي العلمانية عند عبد الناصر الذي يقول انه والثورة الملتزمون حقا بشريعة الله ، وليس الاخوان المسلمين ؟!..

وفي ٢٢ فبراير سنة ١٩٦٢ م، يخطب عبد الناصر ، في ذكري وحدة مصر وسوريا ، فيقول : " ان الاسلام ثورة .. والتضامن الاسلامي تحتاجه الشعوب "..

وعن ذات القضية يتحدث في خطاب ٢٨ مايو سنة ١٩٦٢ م قائلا :" بالنسبة للروابط الاسلامية ، احنا طبعا أشرنا في (الميثاق) الي الاسلام والروابط الاسلامية ، ولقد أشير الي هذا من أول يوم من أيام الثورة في كتاب فلسفة الثورة " ..

فأين هو ذلك التحول عن الروابط الاسلامية ، واستغراقها في الوحدة العربية " الاكثر علمانية " ،، كما يقول الدكتور لويس ..

دوائـــــــر متكاملـــه

لقد التزم عبد الناصر ، والتزمت ، الثورة بالتصور الذي تحدث عنه كتاب (فلسفة الثورة) حول الدوائر التي تتحرك فيها مصر : الدائرة الوطنية ، فالعربية ، فالاسلامية .. وهي دوائر يسلم كل منها للاخر ، دونما تناقض أو تضاد ..ولم تكن الوحدة العربية في فكر الثورة ولا في ممارساتها نهاية المطاف ، ولا الدائرة التي تلغي روابط الجامعة الاسلامية والتضامن مع عالم الاسلام .. وفي هذا المعني يقول جمال عبد الناصر في خطاب ٢٧ مايو سنة ١٩٦٧ : " ان الامة العربية لا تري أي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي والاخوي مع الامم الاسلامية ، أي أن الامة العربية ، بقواها الثورية التقدمية ، لا تري في الاسلام عائقا عن التطور ، بل تراه ، بحس وايمان ، دافعا لهذا التطور " !

من الذي يستطيع أن يغفل دلالة زيادة تركيز عبد الناصر علي دور الدين في عملية انهاض الامة لمواجهة الهزيمة التي حلت بها في يونيو سنة ١٩٦٧ م ؟ .. لقد عاش عبد الناصر السنوات التي أعقبت الهزيمة، ولا هم له أكبر من بناء القوة الضاربة القادرة علي تحقيق النصر وازالة عار الهزيمة .. والذين يطالعون خطبه واحاديثه ، وخاصة الي الجنود والضباط ، يلمسون التركيز علي دور الايمان والتدين في

هذا العمل الكبير الذي ختم الرجل به حياته .. ففي حديثه الي الجنود والضباط في ١٠ مارس سنة ١٩٦٨ م يقول : عاوز كل عسكري يكون مؤمنا بالدين وبالمباديء والقيم ، ولازم التوجيه المعنوي يعمق هذه المعاني ، ويجعل عامل الايمان بالله أساسيا في توعيه الجندى ، وهذا الايمان الذي يملأ قلب كل واحد يدفعه ألا يتردد في وقت الشدة ..وقد لمستم ذلك في المعركة ، وعشتم أيامها ، وأدركتم قوة المباديء والايمان ..

وفي خطابه ، في اليوم التالي - ١٩٦٨/٣/١١ - يتحدث عن عوامل النصر ، فيقول : " بالارادة والايمان بالله ، والثقة بالنفس ، وبالتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمة الى نصر " ..

بل اننا لو اجدون في فكر الثورة ما يقطع " بوعيها " بقيام العلاقة بين " الدين " الاسلامي وبين " الدولة " الامر الذي يجعل الحديث عن علمانية هذه الثورة وقائدها ضربا من التزييف لحقائق الفكر ووقائع التاريخ ..

ففي المذكرة الايضاحية لقانون " تطور الازهر" رقم ٦٠٣ بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٦١ م نقرأ هذه العبارة ذات الدلالات الهامة :" ان الاسلام في حقيقته ، لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنياإنه دين اجتماعي ينظم سلوك الناس في الحياة ليحيوا حياتهم في حب الله عاملين مؤثرين في المجتمع في ظل طاعه الله والاسلام يفرض علي كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا ،فكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا " ؟!

فهذه العبارات ، التي تضمنتها هذه الوثيقة الرسمية من وثائق حكومة الثورة حاسمة ، لا في نفي العلمانية - بمعنى فصل الدين عن الدولة - فقط ، وانما هي حاسمة في نقض العلمانية وفي العداء لها ؟!..

وفي كلمات عبد الناصر نجد ذات المعني ونفس الموقف .. ففي خطابه في ٢٨ يوليو سنة ١٩٦٣ م يقول : " فيه ناس بيقولوا : أن الاسلام دين رجعي . وأنا أقول : أبدا ، الاسلام دين تقدمي .. هو دين التطور والحياة .. الاسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لا يمثل الدين فقط ، الاسلام هو دين العدالة الاجتماعية " ..

وعندما تخرج اذاعات بعض النظم العربية ، المناوئة لعبد الناصر تتهكم علي اعتماد الثورة وقائدها علي الفكر الاسلامي ، يتناول عبد الناصر هذه القضية - في ذات الخطاب ٢٨ - ٧ -١٩٦٣ - فيعلن أن علاقة الدين بالدولة في وطن الامة العربية هي حقيقية تاريخية .. وأن هذه الأمة ، علي امتدادا تاريخها ، لم تمكن لحاكم خارج علي الدين من السلطة والسلطان في بلادها .. يقول عبد الناصر :" طول عمر هذه المنطقة العربية تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقه العربية دافعت عن الدين وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تمكن أي خارج عن الدين من ان يكون صاحب سلطة فيها " ؟! فأين هي "العلمانية " ياتري ، تلك التي يتحدث عنها الدكتور لويس ؟! .. وأين وجدها .. وها هو ذا فكر الثورة من خلال فكر قائدها .. ومن خلال وثائقها القانونيه شاهد صدق وعدل علي نفيها للعلمانية ، بل وعدائها لمضمونها الاساسي ، وهو " فصل الدين عن الدولة "؟!..

وأكثر من " فكر الثورة " في نفي العلمانية ، تقوم " ممارساتها " ، و" الواقع " الذي ورثته وطورته وأضافت اليه - مع الحفاظ علي طبيعته - وكلها شواهد علي أن الحديث عن علمانية مصر الناصرية هو ضرب من تزييف حقائق الفكر ووقائع التاريخ ..

* فالمساجد الجديدة ، التي ارتفعت مآذنها في سماء مصر الثورة تنفي عنها العلمانية ..
* والنمو الملحوظ في ميزانيات الاوقاف شاهد ثان من شهود الواقع علي اسلامية مصر الثورة ..

* وقيام منظمة المؤتمر الاسلامي شاهد ثالث ..
* ولجان أحياء التراث الاسلامي ، وما أضافت للمكتبة الاسلامية من كنوز تراث الاسلام ، شاهد رابع .
* و" المجلس الاعلي للشئون الاسلامية " وسلاسل الكتب الاسلامية التي أصدرها ..وأنشطته بين الشباب المسلم ، شاهد خامس .
* المراكز الاسلامية التي أقامتها مصر الثورة ، وأنفقت عليها ، خارج حدودها شاهد سادس ..
* والعداء للفكر المادي .. ومنع تدريسه للبعثات التي ذهبت لتدرس في المجتمعات الماركسيه ، شاهد سابع
* واهتمام الاذاعه المسموعة والمرئية بالفكر الاسلامي ، شاهد ثامن ..
* والتوسع في التعليم الاسلامي ، من خلال الازهر وجامعته ومعاهده الدينية ، شاهد عاشر ..

وهي شواهد ، تضاف - مع مثيلاتها الكثيرة - الي فكر الثورة وقيادتها ، لتجسد لنا حقائق الفكر ووقائع التاريخ في مصر ثورة ٢٣ يوليو .. وهي الحقائق والوقائع التي تقول : لقد كان المشروع الناصري مشروعا قوميا ، يلي في التاريخ ويتماثل في الاهمية مع مشروع محمد علي باشا ، وسابقه مشروع الناصر صلاح الدين الايوبي (٥٣٢ - ٥٨٩ ه ١١٣٧- ١١٩٣ م) .. وهذا المشروع الناصري وان لم يكن اسلاميا خالصا ، فانه بالقطع ، ليس علمانيا .. وانما هو خطوة علي درب الاحياء لذاتيه الامة الحضارية ، ولخصوصيتها المتميزة - وهي ذاتيه وخصوصية يمثل الاسلام الحضاري جوهرها - أحياء هذه الذاتيه وأبراز هذه الخصوصية في مواجهة الغرب ، وفكريته العلمانية وتحدياته التي فرضها علي وطن العروبة وعالم الاسلام .. من هنا فان هذا المشروع القومي الناصري هوخطوة هامة من الناحية الموضوعية نحو" أ سلمة " الحياة والنهضة في عالم الاسلام .. ومن هنا جاءت مواجهة الغرب لهذا المشروع علي نفس المستوي الذي واجه به المشاريع النهضوية التي سبقته علي درب النهضة والتحرر والاحياء ..

تلك هي حقيقة المشروع الذي قال عنه الدكتور لويس : انه " الحقبة العلمانية الرابعة في تاريخ مصر " الحديثة ؟!..

د. رفعت سيد أحمد

الدين والدولة في النموذج الناصري.

كثر الحديث في الآونة الاخيرة عن قضية (الناصرية والاسلام) وأخذ الحديث عنها أشكالا مختلفه، فتارة تناول الحديث علاقة (الناصريين بالاسلاميين) وتارة أخري تناول علاقة (القومية)- وفقا للتطبيق الناصري - (بالاسلام) وتارة أخذ الحديث عنهامقولة محددة وجديدة هي (الناصرية الاسلامية) كبديل حضاري عما يسمي (بالناصرية العلمانيه).

و أيا ما كان شكل الحديث ونوعيته الا أنه ظل يعبر بدرجة أو بأخري عن علاقة (الناصرية بالاسلام) ، وظل القصور يشوب تناولها تحديدا منذ مقتل السادات (أكتوبر ١٩٨١) وحتي يومنا هذا ، من نواحي عديدة (ليس هنا مقام ذ كرها تفصيلا) ولعل ابرز نواحي هذا القصور يتأتي من كيفية تعامل التيار الناصري مع (تراث عبد الناصر : الفكري والسياسي) ، وهو تعامل اما انه قد ألبس هذا التراث ثوب القداسة فأسقط أخطاءوسلبيات عديده كانت يتحتم نقدها ومواجهنها بشجاعة الراغبين في الاصلاح الحقيقي والنهوض الواعي لهذا الوطن. وأما أن التعامل مع هذا التراث قلصه أو أختزاله تماما أو لم يعد يتذكر منه الا (الناصرية كبرنامج سياسي ظرفي) يقف عتد حدود أصلاحات القطاع العام وبعض قضايا التحرر الوطني .

إن منهج (القداسه) ومنهج (الاختزال) كلاهما آفة التيار النا صري في نطاق التعامل مد (تراث عبد الناصر) طيلة حقبتي السبعينات والثمانينات ، وهذه (الافة الفكريه)بحاجة الي عملية جراحية شاملة تعيد الي الجسد الناصري حيويته والغريب أته ومع الاسف لا يزال حتي هذه اللحظة جسد دون

عقل جمعي، واطار نظري متما سك ، واذا ما تعافي الجسد من امراضه فان (العقل) سيتكون وستصح بداخله الافكار وتنضج .

وفي سبيلنا لاعمال المشرط العلمي في بعض آفات الرؤية الناصرية للاسلام نتوقف بداية إزاء مقصودنا بالتراث الناصري تجاه هذه القضية فنشير الي أننا نقصد هنا بمقولة" التراث الناصري "تراث جمال عبد الناصر سواء علي مستوي الفكر والخطاب السياسي أو علي مستوي الفعل والحركة السياسية لان ما يمكن أن يطلق عليه تراث ناصري، من قبل نا صريين عا شوا أثناء حياة عبد الناصرأو ناصريين أتوا من بعد ه يعد في تقديرنا حتي هذه اللحظة - مع با ستثناءات قليله تراث لا يعتد به في مجال النظر الي الاسلام: كعقيدة أو كممارسة سواء أخذت هذه الممارسة شكل الفعل الاجتماعي بمعناه الواسع (التدين اليومي - المواقف الاجتماعيه للطرق الصوفيه أو المجتمعات الشرعيه أو للأزهر - أو الكنيسة القبطية..ألخ) أو الفعل السيا سي بمعناه المباشر .. الحركات الاسلاميه تحديدا (الاخوان المسلمين) و(الجماعات الاسلامية علي اختلافها) اته تراث لا يعتد به قيا سا بانجاز عن عبد الناصر في هذه القضية علي أصعد تها العقيدي أو الاجتماعي أو السياسي .

رغم ذلك لقد حاول البعض (من ناصري ما بعد عبد الناصر تحديدا) تناول هذه القضيه ، باخلاص ووعي وكان لكاتب هذه السطور جهد متواضع في هذا المجال (١) إلا ان تلك الاجتها دات الناصرية نظل محدوده اذا ما قيست سواء بإنجاز عبد الناصر الاسلامي بوجهيه السلبي والايجابي ، أو بماهو مأمول منها أن تقدمه كحركة فكريه سياسيه، تبغي تغيير مجتمعنها وتنشد بعثه من جديد وفق منهج علمي متماسك .

* لذلك ..

وانطلاقا من هذا القصور الذي نعترف به يتحتم علينا أن نناقش قضيه (العلاقة بين الدين والدولة في المنظور الناصري) من جذورها بمعني ضرورة الاستنادالس تراث عبد الناصر تجا ه هذ ه القضيه وصولا الي خلق (النموذج الناصري الاسلامي) تجا ه ان فريضتنا الرئيسيه هنا تنطلق من حقيقةمحدد ه - سبق أن أشرنا اليها في دراستنا وابحاثنا السابقة وهي أن (الناصريه اجتها د في إطار الاسلام)، وانه لا بقاء حقيقي للناصرية في مصر أو عربيا الا اذا نظرت الي نفسها من خلال الحقيقة السابقة، من هنا فإن ثمة ناصرية واحدة في تصورنا سوف يقدر لها الايذاع والتقدم ، وهي (الناصريه الاسلاميه) اما ما عدا ذلك- وما أكثره معالاسف - فانه مجرد شطحات فكرية ومراهقه سياسية عاجزة لم يعد لها مبرر من واقع أو من ناريخ .

*أذن .....

ان الناصريه التي نبحث موقفها من علاقة الدين وبالدولة في عالم التسعينات نري أن هذ ه العلاقة لها محورين رئيسين - سبق لعبد الناصر أن تناولهما فكرا وممارسة - وهما:-

المحور الاول : الدين كمنطلق ثوري للتحريك السياسي من أجل بناء الدولة ا لناصرية.

المحورالثاني: الدين كأساس في عملية التنميه الاجتماعيه للدولة الناصرية(٢) المرتقبة .

وبتفصيل المحورين السابقين مستند ين بالاساس الي تراث عبد الناصر سيتبين ما يلي -:

المحور الاول : الدين كمنطلق ثوري للتحريك السياسي

تؤكد الدراسات الاجتماعية الحديثة الصادرة عن مجتمعات العالم الثالث، ان الدين بالنسبة لهذه المجتمعات ذات الثقافة التقليدية يمثل عنصرا فاعلا ومؤثرا في مجال تشكيل هذ ه الثقافة ، والتالي يصبح عاملا مساهما في تشكيل الوعي الجماعي لهذه المجتمعات ومن هنا تصبح عملية دفع أفرادها وتحريكهم سياسيا ، أعني عملية تعبئتهم سياسيا خاصة في حالة الازمة ، تفترض استخداما لعنا صر ثقافتهم التقليدية التي يأتي العرف ونظام العادات والتقاليد والدين في مقدمتها .

ومصر لا تخرج عن هذ ه القاعده العامة تاريخيا، فالدين مثل الاداه الفاعله في التأثير علي الرآي العام، خاصة خلال الازمات والاحداث الهامه في التاريخ المصري الحديث وفي نموذج الحمله الفرنسيه ودور دجال الازهر في مواجهتها ، ونموذج محمدعلي، ودور رجال الدين في تنصيبه وكذلك دور الدين في ثورة ١٩١٩ وما تلاها، وأخيرا النموذج الذي تتم دراسته الآن ، النموذج الناصري واستخدام الدين فيه خلال الازمات السياسيه والاحداث الهامه بدءا باحداث الصدام الاول مع الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ومرورا بسياسة الاحلاف ، فالعدوان الثلاثي وأزمة عام ١٩٥٦مع الاخوان المسلمين وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧، في كل هذا ، ما يقوم هنا كتأكيد علي حقيقة دور الدين في التحريك السياسي. ولقد تمت ممارسة عمليه التحريك هذ ه بوسائلها المختلفة التي منها الدين طوال سنوات الحكم الناصري تقريبا، وان كانت بعض الفترات و ،بعض الازمات كانت العملية فيها اكثر وضوحا من الاخري، ولقد اتبع عبد الناصر منهجا لعملية التحريك تلك، ويقوم الادراك الناصري علي مستويين ، أولهما : مستوي الادوات أو الوسائل التي تستخدم داخل عنصر الدين وكيفية استخدامها.

وفي المستوي الاول يلاحظ ان عبد الناصر لم يستخدم الدين في عملية التحريك أو التعبئة السياسية الا عندما يدرك تعرض نظامه السياسي الي أزمة حاد ه، أي أن عبد الناصر لم يستخدم الدين أو الاستدلال به الافي ظروف أزمة قد تؤثر علي شرعية نظامه او تؤد ي به، تمثل هذا داخليا في أزمة الصراع مع الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ وتمثل خارجيا في هجومه علي السعودية والرجعية العربية .

اما بالنسبة لمستوي الادوات أو الوسائل فيتضح من دلالة الاستدال بالرسول وبتراثه الكفاحي وبالازهر وتاريخه آو بصلاح الدين الايوبي أو بقيم وخبرات النضال العربي والمصري في مواجهةالاستعمارالخارجي آو القوي الد خيلة عليه وربط كل هذ ه القيم بحاضر المنطقة والازمةالتي يعالجها. ونحد د الوثائق الناصرية(٣) الفترات التي كان للدين فيها دور في عملية التحريك السياسي أو التعبئة السياسية، وحصرها تحديدا في الفترة (١٩٥٢ - ١٩٥٨) وذلك لطبيعة الازمة الداخليه والخارجيه التي اثيرت وقتئذ، والتي تمثلت في أزمة الاخوان المسلمين حين استخدم الدين كفكرة ضدالاخوان ١٠٣ مرات بنسبة ٤٥٫٤٪ من الاجمالي العام وحيث أزمة العدوان - الثلاثس وضرورة شحن الجماهير معنويا من فوق منبر الازهر.

وتأتي الفترة (١٩٦٧- ١٩٧٠) في المرتبة الثانيه حين استخدم الدين في مجال تبرير هزيمة ١٩٦٧ أو محاولة التخفيف من وطأتها ، وكان عدد مرات استخدامه ٥٨ مرة بنسبة تصل الي ٦ر٢٥٪ من الاجمالي العام .

أما أقل الفترات التي استخدم فيها.الدين فهي الفترة (١٩٥٨ - ١٩٦٢) حيث لم يستخدم الدين في مجال التحريك السياسي أو التعبئة السياسية علي الاطلاق، وربما عا د هذا الي طبيعة الزخم العام الذ ي ميز حركة القومية العربية وقتئذ، وبدايات الوحدة مع سوريا وتحول اهامامات النظام الي الاتجا ه القومي.

ويلاحظ علي الفترة الناصرية ان ادخال الدين كعنصر في عملية التحريك السياسي أو التهيئة السياسية وانطلاقا من الحقائق السابقة يمكن معالجاته بتفصيل أكثر من خلال مستويين للتحليل وهما:

١-التحريك السياسي علي مستوي الازمات الداخليه :

يتضح من الخطاب النا صري في الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتي عام ١٩٧٠ ان ثمة ادراكا متكاملا لدي عبد الناصر تجا ه عملية التحريك والعبئة السياسية للجماهير واستخدام الدين والشعور الديني لدي الجماهير اتضح هذا في أزمةالاخوان المسلمين عامي ١١٩٥٤، ١٩٦٥. وفي عملية التنمية الاجتماعيه بدءا من عام ٩٦٠

ولقد انطلق عبد الناصر في عملية التعبئة السياسية علي مستوي الازمات الداخليه من اقتناع مؤداه أن رسالات السماء كلها ، في جوهرها كانت ثورات انسانيه استهدفت شرف الانسان وسعادته ، وان جوهر الرسالات الدينيه لا يتصادم مع حقائق الحياه، وانما ينتج التصادم من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم .. وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الالهية الساميه" الميثاق - ص ١٠٥"

وحيث يري عبد الناصر" علينا ان نذكر دائما ان الطاقات الروحيه التي تستمد ها الشعوب من مثلها العليا النابعة من اديانها السماوية او تراثها الحضاري قادرة علي صنع المعجزات ، وانها تستطيع ان تمنح امالها الكبري اعظم القوي الدافعة، وان كانت الاسس الماديه لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة، فان الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة علي منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد" - الميثاق ص ١٣٢ .

وتتضح الرؤية الناصرية لدور الدين في الازمات السياسية من تحليل الازمتين التاليتين:

أ-أزمة الصدام مع الاخوان المسلمين :عامي١٩٥٤ - ١٩٦٥ يتناول هذا الجزء بالدراسة الادراك الناصري للأزمة أو الحدث وكيفية استخدامه للدين في عملية التعبئة السياسية تجاهها: فعلي مستوي الحدث ادرك عبر الناصر في عام ١٩٥٤ انه امام أزمة قد تؤدي تدريجيا للأطاحة بنظامه السياسي الوليد ، حيث انهم - أي الاخوان -" أرادوا ان يفرضوا وصايتهم علي الثورة التي اخرجتهم من السجون والتي

حققتَ لهم العزة القومية.. لقد ذهب الهضيبي إلي سوريا ولبنان ليحارب الثوره هناك " وكان رد عبد الناصر علي ذلك - أي علي محاولة تهديد بقا ء النظام - " ان الثورة لا تقبل الوصاية".(خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥).

وعبد الناصر في مواجهته لأزمة إستخدم اسلوب التعبئة بالدين وذلك با دخال متغيرين في الحديث والمزج بينهما " الانا " أي الحديث عن الذات أو النظام و" الانت" المقابل له آي الجماهير. ويؤدي المزج بينهما إلي إدخال الجماهير في حالة من القابليه للتصديق"، بأن" أنا" يعني "أنت" ، وبأن ما يتعلق ب " أنا" من قضايا وأزمات هو ما يتعلق بـ " أنت" وإذا قدر لهذه الحالة أن يواكبها ظروف موضوعيه ضاغطه او مسهلة مثل اعلان الجمهورية والاصلاح الزراعي، يصبح التصديق أكثر سهوله، وللتدليل علي هذ ه الناحية يقول عبد الناصر :

لقد ذهب الهضيبي الي سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك.ومادمتم متيقظين متبصرين فسيسقط كل مضلل وكل مخا دع، ولن نستعبد مرة أخري لفئة تكون عميلة للشرق أو للغرب آو للأطماع الذاتيه، ولن نستبعد لنهازي الفرص الطامعين في الحكم، حينما خرجت في يوم ٢٢يوليو ١٩٥٢ كان معي ٣٠ جنيها فتركت ٢٩ وأخذت الجنيه لاني كنت أعلم اني قد لا أعود ، ولما نجحت الثورة طلبت الوفد ليحكم قلت لسراج الدين حد د الملكيه الزراعية وأقضي علي الفسا د فرفض تحديد الملكيه، كنا مثلكم نبحث عمن يقضي علي الفساد .... لم نقم للحكم فحسب بل قمنا من أجل المثل العليا ، هم يقولون القرآن دستورنا ونحن نخلع الملك ونقضي علي الفساد والظلم الاجتماعي ونحقق الجلاء فهل هذا الذي نعمله خروج علي القرآن ؟(خطابه بتاريخ ٥/٩/ ١٩٥٤).

ويقول عبد الناصر ليؤكد ويصيغه الاخوة ذات الدلالة والتأثير : ً يا إخواني عليكم بالعمل لقد حققنا لكم العزة والكرامة، وبعد هذا لن نعمل وحدنا ، وسأترك لكم المضلل والمخادع فانتم الذين تعملون للقضاء عليه ً .(خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٢٠).

وفي عام ١٩٦٥ تمثل تهديد الاخوان المسلمين لدي عبد النا صر في كونهم عملاء للأستعمار وللرجعيه. حيث انهم ً رجعوا تاني وقاموا بعملهم كعملاء"، عملاء للإستعمار وعملاء للرجعيه، وطبعا لا يمكن لنا وإحنا نبني هذا المجتمنع المتحرر من الاستعمار، والمتحرر من الرجعيه، لا يمكن أن إحنا نسمح لعملاء الاستعمار أو عملاء الرجعيه انهم يؤثروا في البناء إللي احنا بنبنيه

وهذاالبناء هو في حقيقته الانجازات السياسيه والاجتماعيه التي حققتها التجربة منذعام ١٩٥٢ وتحدي هذا البناء يمثل تهديدا لشرعيته، ومن هنا كانت التعبئةالسياسيه للجماهير ، وبنفس الاساليب والادوات السابقة مع إدخال عناصر جديدة مثل الدفع من الخارج أو مثل التهوين من قدرا الخصم، يقول عبد الناصر: ً طبعاوإحنا بنبني لازم بنعمل تحويل اشتراكي كامل ، ولكن التحويل الاشتراكي لابد أن يكون اشتراكي مدروس ... فيه أيضا قد يكون هناك بعض الناس يضخموا المشاكل وطبعا يدخلوا ضمن طائفة العملاء زي الاخوان المسلمين، الاخوان المسلمين ثبت في المحاكمات انهم كانوا عملاء للسعوديه، وعملاء لحلف بغداد ً . ناس بتخدم إللي يدفع اكثر وطبعا في هذا يحاولوا لانهم يخدعونالشعب باتخاذ

الدين ستارا والدين وسيله ، ولكن هذا الشعب استطاع ان يكشفهم وإستطاع ان يقضي عليهم(خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢).

ب-أزمة التنميه الاجتماعيه :تمثل التنميه الاجتماعيه في المجتمعات الناميه مشكله معقده في مستوياتها وابعادها المتعدده ، ولكن بشكل مبسط يقصد بهذه الازمة هنا ، عملية التوظيف الواعي ،والموجه لجهود الكل من أجل صالح الكل، خاصة تلك القطاعات والفئات الاجتماعيه التي حرمت في السابق من فرص النمو والتقدم .

فا ذا كانت أزمة التنميه الاجتماعيه بهذا المعني تعني المعادلة الصعبة بين الامكانات أو القدرات السياسيه والاقتصادية والاجتماعيه المحدود ه وبين الامال والاهداف الجماهيرية الكثيرة ، وعليه فانها في الادراك الناصري تتمثل في وجود نوعين من المعوقات (الداخليه) واعتبارات التخلف والتبعيه الاقتصاديه و(الخارجيه) المتمثله في سلسله الضغوط الدولية الاقتصادية من قبل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الامريكية والتي بدأت بالعدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦ وانتهت بالعدوان الاسرائيلي عام ١٩٦٧. والمرحله التالية له ، ولقد ادرك عبد الناصر هذا المستوي بوضوح حيث الرجعيه المحليه والدولية تقف دائما وراء هذ ه الازمة وادرك حلولها وامكانات التخلص منها، فعبد الناصر يري أن ألرجعيه الاجتماعيه لا يمكن ان تتحقق الا بفرصة متكافئة امام كل مواطن في نصيب عا دل من الثروة ، ويري أن تحرير الانسان سياسيا لا يمكن ان يتحقق الا بانهاءكل قيد للإستغلال يحد من حريته وان (التجارب الرأسماليه) في التقدم تلازمت تلازما كاملا مع الاستعمارفلقد وصلت بلدان العالم الرأسمالي الي مرحلة الانطلاق الاقتصادي علي اسا س الاستثمارات التي حصلت عليها من مستعمراتها " ويقدم عبد الناصر تصوره لمواجهه هذ ه الازمه علي صعيدين : الأول اقتصا د ي ، تمثل في سياسات التأميم والتخطيط ، والثاني سياسي حين استخدام عمليه التعبئه السياسيه للجماهير لمواجهه تلك المعوقات وهو ماتركز عليه الدراسه . فالخبرات الاسلاميه والرسول صلي الله عليه وسلم ، والصيام ورجال الازهر، وانتصارات الاسلام وغيرها مثلت الادوات الغالبه وخاصه في الفتره التاليه لعام ١٩٦٠ يقول عبد الناصر مستخدما تلك الرموز:

" الاسلام في أول أيامه كان اول دين اشتراكي ، الدوله التي اقامها الاسلام والتي اقامها ومحمد عليه السلام، كانت اول دوله اشتراكيه ، محمد النبي اول من طبق سياسه التأميم في هذ ه الايام ، فيه حديث عن النبي عليه الصلاة والسلام قال فيه ان الناس شركاء في ثلاث : الماء، والكلاء، والنار ، معني هذا في تلك الايام كانت المقومات الاساسيه للمجتمع هي المراعي والماء، انهم رعا ه يرعوا ويعوزوا الماء والكلاء. هذه الاشياء كانت حاجه هامه في المجتمع ، والدوله الاسلاميه عندما قامت كانت هي اول دوله اشتراكيه ، والاسلام سار بعد النبي عليه الصلاه والسلام في طريق الاشتراكيه " (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٧/٢٢).

ويحدد عبد الناصر الاعداء الموجهه اليهم عمليه التعبئه السياسيه من خلال الدين ، في معوقات الذات الثقافيه ، اي المدركات الخاطئه عن الدين والتنميه والعداله الاجتماعيه وفي معوقات الخارج التي حصرها في الرجعيه والاستعمار فيقول :" ان جوهر الرسالات الدينيه لا يتصا دم مع حقائق الحيا ه وانما ينتج التصا دم في بعض الظروف من محاولات الرجعيه أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقله

التقدم وذلك بافتعال تفسيرا له تتصادم مع حكمته الالهيه الساميه ، لقد كانت جميع الاديان ذات رساله تقدميه ، ولكن الرجعيه التي ارادت احتكار خيرات الارض لصالحها وحدها، اقدمت علي جريمه ستر مطامعها بالدين وراحت تتلمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها .. لكي توقف تيار التفكير (خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦).

ثم يدخل عبد الناصر الي البعد الخارجي فيري ان :" الرجعيه النهارده تتستر بالاسلام " ويتتمسح بالاسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جدا ولكن العالم العربي عالم واعي لان الناس بتفهم الدعوه ، مين اللي يطلق هذ ه الدعوه، فاذا كانت الرجعيه تطلق دعوه تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أنها بتنهب فلوس الناس وهي اللي بتستغل عمل الناس ، هي اللي بتستعبد العمال ، هي اللي تاركه الشعوب مستغله ومحرومه من حقها في الحيا ة وحقها في الكرامه ، لم تكن الرجعيه ابدا شريعه الله ولكن شريعه الله كانت دائما هي شريعه العدل.(خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٢/٢٢).

٢- التحريك السياسي علي مستوي الأزمات الخارجيه :عاصر النظام السياسي الناصري إبان فترة حكمه اكثر من أزمه سياسيه خارجيه كادت ان تطيح به في بعض الاحيان وسوف تقتصر الدراسه هنا علي حدثين او ازمتين خارجيتين وهما :

(أ) ازمه العدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦

(ب) ازمه عام ١٩٦٧

ولقد استخدم عبد الناصر الدين والشعورالديتي لدي الجماهير في تعبئتهم سياسيا ضد هذ ه الازمات ، وتعدي هذا الاستخدام مجال الفكر الي مجال السلوك السياسيين اتجه عبد الناصر الي الجامع الازهر يخطب في الجماهير أثناء العدوا علي مصر في عام ١٩٥٦

(أ) ازمه العدوان الثلاثي علي مصر عام١٩٥٦:

تمثل استخدام النظام السياسي الناصري للدين في عملية التعبئة السياسيه لهذ الازمة في موقف محدد لعبد الناصر كشف توظيف الرموز الدينيه ، ومن خلال الاستخدام للتراث الديتي لدي الجماهير، تمثل هذا كله في خطاب عبد الناصر الشهير الذي ألقا ه من فوق منبر الازهر في اثناء العدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦ ، والذي اشار فيه لتاريخ الازهر في الكفاح ضد الاستعمار وهوالخطاب الذي اعلن فيه بداية المواجهة ضد العدوان ، ،من الامور الهامه هنا أن هذا الادراك الناصري لدور الازهر- الرمز في عمليه التعبئه السياسيه لم يكن هذ ه الازمه السياسيه ، *فلقد سبق عبد الناصر ان ادرك حقيقه اهميه الرمز الديني في عمليه التعبئه السياسيه ، وخاصه اذا كانت الازمه خارجيه تهدد بقاء او شرعيه النظام* السياسي، فعبد الناصر في اكتوبر ١٩٥٤ يقول :

" لا يسعني في هذ ه المناسبه الا ان اذ كر جهاد الازهر علي مر السنين فقد حمل الازهر دائما الرساله ولم يتخل أبدا عن الامان وكافح كفاحا مريرا ، في سبيل الحصول علي حريه الوطن ، كافح الازهر ايام الحمله الفرنسيه ، وقاسي رجاله وعذبوا وقتلوا وشردوا واقتحم المحتلون الازهر فلم يتأخر عن حمل رساله

الجها د والكفاح لتحرير الوطن وبلاد العروبه والاسلام واستمر الازهر يحمل الرساله حتي سلمها الي الجيش الي عرابي ، الذي قام متسلحا بروح الازهر يطالب بحقوق الوطن" .

ويتابع عبد الناصر التراث النضالي للازهر ضد الانجليز الي ان يصل الي هدفه " لقد جاء دور الازهر وان عليكم ان تحملوا الامانه مره أخري وان تدافعوا عن المثل العليا التي كافح من أجلها الاولون".

وعلي نفس المستوي من الادراك يواصل عبد الناصر عمليه الشحن السياسي للجماهير من خلال الازهر، وفي احيان كثيره من خلال رجال الازهر، وهو الادراك الذي كشف فيما بعد عن الرؤيه الناصريه لهذه المؤسسه الدينيه الرسميه ، والتي انضحت كسلوك سياسي في مشروع تطوير الازهر عام ١٩٦١، ووصلت الي اقصاها حين دخل الازهر الي حلبه الصراع السياسي ضد النظم العربيه المعاديه لعبد الناصر في ابريل ١٩٦٧ ، وحين وصفت " مجله الازهر" الملوك العرب بأنهم" "الرجعيون والذين دنسوا الاسلام بالذهب الامريكي من اجل ان يحافظوا علي املاكهم وبهذا فانهم اتبعوا الشيطان وتركوا الله"

وامتدادا للازمه السابقه تولدت فكره الاحلاف السياسيه الخارجيه والتي وقف عبد الناصر ضدها وبوضوح فهو يقول :" قالوا نريد ان نقيم حلفا اسلاميا ولكن كيف يقوم حلف اسلامي تحت زعامه بريطانيا او تحت زعامه امريكا ؟ ان هذا الكلام هو خديعه لنا لندخل مناطق النفوذ لم تستطع هذه الشعارات الجديد ه ان تنطلق علينا ولكن اعلناها صريحه عاليه ، اننا قررنا أن نستقل وحصلنا علي الاستقلال" .

وهو يحدد خطوره القضيه من زاويه اخري حين يقول : " انا مش متصور انه يبقي حلف اسلامي ويأخذ أوامره من لندن أو واشنطن أو أي دوله أخري، انه يتنافي في هذ ه الحاله مع كلمه الاسلام ويبقي حلف غربي" .

(ب) ازمه عام ١٩٦٧:

يتضح دور الدين اكثر في مجال التعبئه السياسيه لدي عبد الناصر في المرحله التي اعقبت هزيمه يونيو عام ١٩٦٧، حيث امتلأت خطب ووثائق عبد الناصر بالمترادفات الدينيه والدلالات اللفظيه مثل : ارادة الله ، الجهاد الاكبر . والجها د الاصغر، والاسلام ، والايمان بالله والهزيمه قدر ، والصبر والثقه في نصر الله ، والاخوه الاسلاميه وغيرها ، ولعل عنف الهزيمه ، وعمق اثارها هو الذي ولد هذ ه التأكيدات علي الدين والشعور الديني ، وخاصه لدي المقاتلين علي الجبهه ، ولدي القطاعات الجماهيريه التي مثل لديها - عبد الناصر - نموذج البطل التاريخي الذي لا ينهزم او الذي لا تستطيع ان تتصوره مهزوما .

لقد اتضحت عمليه التعبئه السياسيه بالدين عند عبد الناصر حين كان يلتقي بالجنود أثناء حرب الاستنزاف ، ولقد ادرك عبد الناصر انهم - اي الجنود - هم القطاع الجماهيري صاحب الاولويه الاولي في هذه المسأله ، لانهم اصحاب الازمه وضحايا ها الحقيقون . من هنا كانت عمليه التعبئه السياسيه المباشره

وتأكيده علي الايمان والاراده لدي الجندي المقاتل ، وهنا يقول عبد الناصر " يجب أن نؤمن بإرادتنا وهى وحد ها القادره علي تغيير الموقف وتحويل الهزيمه الي انتصار ، لذلك يجب ان نضحي وان نبذل الجهد ونفتدي حياتنا وحياه بلادنا بالفداء والموت ، وبدي أقول حاجه مهمه ، إن مفيش حد مننا حيموت ناقص عمر وكل مخلوق له أجل محدد وكلنا مؤمنين بالله وبهذه الحقيقه ، ومن ناحيه اخري فلابد ان يتعمق هذا الا يمان في قلب الجنود ، عاوز كل عسكري يكون مؤمن بالدين وبالمباد ئ والقيم ولازم التوجيه المعنوي يعمق هذه المعاني ويجعل عامل الايمان بالله أسا سي في تو عيه الجندي، وهذا الايمان الذي يملاء قلب كل واحد يدفعه ان لايتردد في وقت الشده وقد لمستم ذلك في -المعركة وعشتم أيامها وادركتم قوه المبادىء والايمان " (خطابه بتاريخ ١٩٦٨/٣/١٠).

والازمه - لد ي عبد النا صر - تتطلب لمواجهتها ثقه بالنفس وبالله لانها قدر الامه العربيه :" ان المسئوليه التي يلقيها الشعب عليكم انتم رجال القوات المسلحه مسئوليه - كبيره جدا والواجب الملقي عليكم واجب صعب ولكنه مش مستحيل ، وبالارا د ه والايمان بالله والثقه بالنفس والتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع ان نحيل الهزيمه الي نصر لان هذا قدر الامه العربيه " .(خطابه بتاريخ ١٩٦٨/٣/١١).

وعن قوه الايمان يري عبد الناصر ان الدبا به مش حتحارب لوحدها ، المدفع مش هيضرب لوحده والانسان هو القادر علي تحريك كل هذه الاسلحه ، والانسان العربي دائما كافح ، الانسان العربي دائما أثر في التاريخ وسوف يكافح ويؤثر في التاريخ ، ولكن علينا احنا واجبات كبيره جدا من اكبر القيادات الي اصغر القيا دات ، علينا ان نوجه هذا الانسان التوجيه السليم اللي هو الجندي ، علينا ان نوجهه الي ان يشعر ان عليه رساله كبيره ، رساله ثوريه ، ورساله نحو ربه ، ورساله نحو وطنه وعلينا ان نبعث فيه روح الايمان ، لانه بدون الايمان وبدون العقيده الواحد حيحارب ليه ؟ الواحد حيموت ليه ؟ الواحد بيموت لانه مؤمن بشيء بيطلع يبذل نفسه من اجله واحنا هنا طبعا نؤمن بالله ، ،نؤمن بوطننا ،نؤمن بحريتنا ونؤمن بحق امتنا العربيه في الحريه ، ولذلك من اجل المثل اللي اد هلنا ربنا ومن اجل بلادنا ومن أجل أرضنا ومن أجل أمتنا العربيه ... الواحد يطلع ويضحي بنفسه " .(خطابه بتاريخ ١٩٦٨/٤/٢٩).

ومن التحليل السابق يتضح ان عبد الناصر قد اعتبر الدين عنصرا اساسيا في عمليه التعبئه السياسيه للجما هير ، في اوقات الازمات السيا سيه الداخليه والخارجيه ، وهو ما اثبتته ازمات الفتره (١٩٥٢ - ١٩٧٠) .

المحور الثاني : الدين كأساس في عمليه التنميه الاجتماعيه للدوله الناصريه :

مثل عقدا الخمسينات والستينيات بالنسبه للدول العربيه مرحله الاستقلال السياسي ومحاولات التنميه المستقله ، بعد فتره طويله من الاستعمار الغربي، وعندما قامت ثوره يوليو ١٩٥٢، كان

المجتمع المصري يعاني من مؤثرتين : ازمه سياسيه حيث كان المجتمع يرزح تحت وطأه ثالوث سلطوي : الاحتلال الاجنبي، والقصر واحزاب الاقليه ...وأزمه اجتماعيه اقتصاديه في سيطره الاقطاع وانقسام المجتمع الي

طبقتين احداهما اغلبيه لا تملك ولا تحكم ، والاخري اقليه تملك وتحكم معا ، واصبح الواقع يشهد ان نصف الامه ليس في حساب الاحياء .

قامت ثوره يوليو ١٩٥٢ اذن لتواجه بهاتين الازمتين ، وهو الامر الذي اثار أهميه مواجهه العديد من قضايا التنميه الشامله ، فكان أن أثيرت قضايا مثل التخطيط والتمصير ، والتأميم ، والاشتراكيه ، ومواجهه الرجعيه المحليه والخارجيه ، ودور أو وظيفه الدين في هذه القضايا .

والنتائج التاليه المأخوذه من وثائق الدراسه تبرز تطور تكرار الدين كعنصر في عمليه التغير الاجتماعي والتعبئه الشامله ، والتي تؤكد من حيث ارقامها المناخ العام الذي سيطر علي تلك الفترة حيث نجد أن الفتره (١٩٦٤ - ١٩٦٦) كانت اعلي الفترات التي استخدام فيها الدين كعنصر في عمليه التغير الاجتماعي والتحول نحو التنميه الشامله حيث بلغ عدد تكراراته كفكرة سائده ٤٩ مره من اجمالي الفترة التي وصلت الي ١١٥ مره اي بنسبه تصل ٤٢٫٦٪ من اجمالي الفتره ، تليها الفتره(١٩٦٢-١٩٦٤) التي وصلت الي ٢٢ مره اي بنسبه ١٩٪ ، أما أقل الفترات فكانت الفتره (١٩٦٧- ١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها ٧٫٨٪ من الاجمالي العام للفترة .

واذا ما نظرنا الي واقع الفتره الاولي - اي التي ازداد فيها تكرار عنصر الدين في الخطاب الناصري فانها الفتره التي غلبت فيها عمليات التنميه علي التوجه العام للنظام السياسي . اما الفتره التي خبأ فيها الدين ، فيرجع الي طبيعه الفتره حيث توجه اهتمام النظام الي حيث الجانب العسكري واستخدام الدين في مجال التعبئه السياسيه والصراع الخارجي أكثر منه تجاه التغير وقضايا د ، ونفس الحقائق نجدها في المواثيق الاخري للفتره حيث غاب الدين كعنصر في عمليه التنميه عن كتاب (فلسفه الثوره) ، (وبيان ٣٠ مارس) ١٩٦٨. ويرجع ذلك الي ذات الظروف الموضوعيه السابقه ، والي كون القضيه لم تكن مطروحه بالحاح مثلما كان الحال مع الميثاق الوطني الذي جاء في فتره من أخصب فترات التحول الاجتماعي والتنموي التي خاضها المجتمع المصري ، ومن تكرر الدين كفكره في هذه الفتره (٥) مرات هي كل المرات التي تحدث فيها الميثاق عن الدين كعنصر في النميه والتغيد الاجتماعي اي بنسبه ١٠٠٪ .

واذا رجعنا الي التحليل الخاص بالكلمات الدينيه ، نجد ان كلمتي الدين والاسلام قد سجلتا اعلي تكرار لهما في الفتره (١٩٦٢ - ١٩٦٤) ، حيث رصد (الدين) ٧٦ مره اي بنسبه ٣٩٫٦٪ من الاجمالي العام للفتره ، و(الاسلام) رصد ٥١ مره من الاجمالي العام بنسبه ٤٤٫٣٪ .

وهذه الارقام في مجملها تقدم تجسيدا حيا علي صعود دور الدين في عمليه التنميه والتغير الاجتماعي وان ظل يؤكد علي نسبيه اهميتها ومصداقيتها مع فتره من اخصب فترات - تاريخنا .

*ويمكن من واقع النتائج السابقه ، تناول الدين وقضايا التنميه الشامله كيفيا علي مستويين :
مستوي اول : الدين وعمليه التغير الاجتماعي في ادراك عبد الناصر ، وفيه يتم تحليل البيانات الكميه السابقه .

مستوي ثان : ويتم فيه تحديد لمستويات العلاقه بين الاشتراكيه والاسلام في ادراك عبد الناصر حيث ان الاشتراكيه اصبحت هي ايديولوجيه التنميه في مصر .

(١) فعلي المستوي الاول : الدين والتغير الاجتماعي في ادراك عبد الناصر ، يلاحظ تميز النموذج في هذا المجال بعده خصائص ، يكشفها وجود عد ه مراحل في دخول الدين لمعارك التنميه والتغير الاجتماعي ، كانت علي التوالي :

أ- المرحله الاولي (١٩٥٢ - ١٩٦٠) وهي المرحله التي تم فيها استخدام الدين من أجل تحويل الثوره الي نظام والي اكتساب الشرعيه لتقوم علي مفاهيم وقيم التضحيه والجهاد وتناهض الاستعمار وتقضي علي الارهاب والتعصب وتعمل للوحده العربيه وتحارب الطائفيه وتقف امام الماركسيه والالحاد ، وقد استخدم الدين في تأييد هذه القيم الثوريه ، ومن اجل الارتباط بالجماهير وبعث القيم الاولي للدعوه الاسلاميه والتي لا تختلف عن القيم السابقه في شيء - الا في اختلاف الزمن والاطار المكاني الذي طرحت فيه .

ب - المرحلة الثانيه : (١٩٦١ - ١٩٦٦) وهي المرحلة التي بلغ فيها استخدام الدين في معارك التنميه الذروه سواء في البناء الاشتراكي بعد قرارات يوليو في عام ١٩٦٢ ، ومعارك الاسلام والاشتراكيه ، او في مقاومه الحلف الاسلامي والرجعيه العربيه العاملين علي محاصره القوي الثوريه

العربيه ، وهذا يظهر الدين اسلوبا للدفاع عن النظام الاشتراكي ضدتهم الكفر والالحاد وهجوم علي الحلف الاسلامي باعتباره صوره اخري لحلف بغداد الاستعماري القديم .

ج - المرحلة الثالثه(١٩٦٧ - ١٩٧٠) وهي المرحله التي بدأت بهزيمه عام ١٩٦٧، ونم التركيز علي قيم امثل الايمان والصبر والقضاء والقدر، تحول بها الدين من معركه خارجيه الي انفعالات وعواطف داخليه ، وسادت بعض الاتجاها ت المحافظة علي الجانب الداخلي من ذات المؤمن والامل في نصر يأتي من وراء الحجب وترتب علي هذه المراحل عدة تساؤلات حول مدي ادراك عبد الناصر للدين عامه وعن دوره في التنميه والمجتمع خاصه ؟ وللاجابه علي هذه التساؤلات لابد ان نؤكد علي معتي العلمانيه الذي اراده عبد الناصر ، حيث هي علمانيه اجتماعيه تري للدين دورا فاعلا ورئيسيا والتي يمكنها ان تقدم دعما ايديولوجيا كبيرا لنظام الحكم الناصري ، انها في هذه الحاله تعني ارتباط العقيد ه بالتغيرات - الاقتصاديه والاجتماعيه المتسارعه.

بهذاالتوضيح يمكن القول أن إدراك عبد الناصر ومن ثم سلوكه السياسي يقع الي جانب المفهوم الاجتماعي الثوري للدين (الاسلام تحديدا.

ولقد اتضحت هذه النتيجه في الادراك الناصري حيث كان عبد الناصر يري أن "حرية العقيده الدينيه يجب أن يكون لها قداستها في حياتنا الجديده الحره، ان القيم الروحيه الخالده النابعه من الاديان قا دره علي هداية الانسان وعلي اضاءه حياته بنور الايمان وعلي منحه طاقات لا حدود لها، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل انسان، ان كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الاعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختيار ه الحد ولا يرضي الدين بطبقة تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناص وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم .(الميثاق الوطني- ص ١٠٥)

إن الدين لا بد من أن يتصل بقضايا الجماهير ، كالملكية العامه ، " فموقف عمر من الملكية العامه هو موقف عبد التاصر، وهو موقف اشتراكيتنا ملكية تكون أرباحها وثمراتها للشعب (نشرة الاشتراكي بتاريخ ١٩٦٥/٥/٦)

وتؤكد وثائق النظام السيا سي أيضا "أنّ الاشتراكيون المخلصون في أعمالهم وفي معركتهم ضد المترفين والعابثين الذين يبعثرون المال في غير مصلحةالشعب، وفي ايمانهم بأن الدولة الاشترلكيه مسئولة عن كل فردفي المجتمع، هؤلاء الاشتراكيين هم اقرب الناس السى مبادىء الاسلام وهم أقرب الناس الي الله" يراجع نشرة الاشتراكي ١٩٦٥ - ١٩٦٦ .

إن الدين لدي عبد الناصر يصير جزءا لا يتجزأ من عملية التحول الاجتماعي والثقافي نحو التنميه الشامله يتأثر بنفس التحديات ويخضع لنفس الشروط المرتبطه بقضيةالتنميه ،التغير هنا يتم في الفكر الديني ولبس في العقيده أي في عناصرها الالهيةالثابته وهو التغير الذي يسمح لعبد الناصر ان يميز اعداءه وان يكشف دعاويهم " فأموال المسلمين بتنهبها الرجعيه باسم الدين ، وانهم بهذا يدافعوان عن أنفسهم الدفاع الاخير خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢" وحيث التفرقه بين الفكر الديني والعقيده الدينيه تأتي من كون الفكر الدينيي من انتاج البشر، يحتمل الصواب والاجتهاد ويخضع لمصالح البشر واحتياجاتهم وعلي ذلك جرت عملية اخضاع مستمره للقيم الدينيه ومؤسساتها لتشريعات وسيا سات الدولة وعمليات التنميه، وفي هذا الصدد لعبت العقيدة ورجال الدين دورا بارزا في أضفاء الشرعيه علي سياسات عبد الناصر وتجاربه التنموية، وتزداد أهمية هذا الاعتبار من زاوية كون المجتمع المصري شديد التدين وتحظي العقيدة فيه بين الناس بمكانة هامة، وهذا الدور، دور الموصل لسياسات وأفكار القياده السياسيه للجماهير، ليس جديدا علي المؤسسات الدينيه في مصر فقد كان الكهنة أيام الفراعنه يقومون بنفس الدور وقام رجال الدين وعلماء الازهر وشيوخه بنفس الدور أيام الخلافة الاسلاميه والحكم المملوكي والعثماني، وفي ظل السياسات الثورية للنظام الناصري وعمليات التنميه الشامله، أصبح من المنطقي -كما يري البعض - بالنسبة لرجال الدين وغيرهم من القوي السياسيه الاخري ان ينصبوا من أنفسهم مدافعين عن النظام الجديد. يؤدي هذا الي الحديث عن نقطة أخري في مجال الربط بين التنميه والدين وهي أنه من متابعة تاريخ التجربة الناصرية يتضح أن الخلاف بين عبدالناصر والقوي الدينيه في المجتمع - كما سيتضح فيما بعد - كان خلافا سيا سيا ، فمن الصحيح أن الاخوان - مثلا-كانواول المتحمسين لنجاح الثورة وقالوا عندما قامت انها حققت أهدافهم، وأصدروا بيانا بعد أسبوع من قيام الثورة طالبوا فيه بأن يمتد التطهير ليشمل التخلص لبس فقط من الملك وانما أيضا الغاء كافة القوانين الرجعية المنافية للحريات والقضاء علي التفاوت الاجتماعي بالحد من الملكيات الكبيرة واستكمال

التشريعات العمالية وإباحة تكوين الاتحادات النقابية والمطالبة بتمصير البنك الاهلي

وطالبوافي نفس الوقت بأن يكون الحد الاعلي للملكية الزراعية ٥٠٠ فدان بدلامن إطلاقها بلا تحديد، ورغم أن هذا خلق تعاطفا من الثوره تجاههم ، فان البون كان كبيرابين الاتجاه الاجتماعي العام لعبد الناصر وإتجاه الاخوان، ولم يؤثر هذا التباين علي تعاون عبدالناصر معهم ولكن عندما تأكد له حقيقة تطلعهم الس السلطه ، وبداية الصدام معهم حاول استبدال العناصر غير المعتدله منهم باخري يسهل التأثير عليها وتكون غير مرتبطه بتنظيم الاخوان، ففي بداية الثورة ، تحديدا في السنوات الاولي، استخدمت القيادة السياسيه اسلوبا خاصا في الحكم ... كما يقول البعض حيث" كانت القيادة السياسية تقوي من سلطتها ، وتضرب في كل اتجاه تبعا للظروف، فكانت تضرب البرجوازية الكبيرة وفي نفس الوقت تحاول دعمها بضرب الشيوعيين وتقدم خدمات للطبقة العامله، وتحاكم الاخوان المسلمين وتنمي في نفس الوقت الاتجاهات المحافظه" بيد ان هذا الرأي يجافي الواقع في تفاصيل عديده لها ملابساتها السيا سيه الخاصة كما سيتضح فيما بعد .

وفي بداية فترة الستينات - أيضا- وعند الاعداد للميثاق والقرارات الاشتراكيه التي صدرت عام ١١٩٦٢ - في هذا المناخ الثوري والاشتراكي اختفي وجود اليسار والاخوان علس السواء، فالاخوان كانوا في المعتقلات ولم يكن في اللجنه التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوي الشعبية أي من الشيوعيين وعين عبد الناصر كلامن أنور السادات وكمال الدين حسين أمينين عامين للمؤتمر الوطني، وكان الثاني فيما بعد مشرفا علي لجنة المائة التي وضعت تقرير الميثاق، ولكن المؤتمر ضم الكثير من الشخصيات المحافظه والتي حرصت علي طرح أفكارها وتصوراتها الدينيه الخاصة رغم عدم مواءمة المناخ السياسي العام لذلك.

ولقد كان السادات وكمال الدين حسين من ضباط الثورة الذين كانوا علي صلة بالاخوان المسلمين وكان الثاني متزمتا في أفكاره الدينيه، وظهر ذلك في تقرير الميثاق الذي عكس وجهة نظر محافظه، ويرجع البعض سبب اعتماد عبد الناصر علي القوي الدينيه المحافظة من غير الاخوان في الفترة التي يقود فيها عمليات تحول اشتراكي الي اعتبارات متعدده يأتي في مقدمتها ان عبدالناصر لم يكن يضع اعتبارا للإختلافات في النظرة الي التحول الاجتماعي الا عندما يتحول أصحابها المناوءون له من موقع الفكر الي موقع العمل وبعدما يختفي خطر الاتجاه الي العمل السياسي ولا يظهر علي السطح الا الخلاف الفكري فانه في هذه الحالة ينحاز الي صف الاعتدال والقوي المحافظه .

لقد حاول عبدالناصر أن يدرك قيمة الرجوع والعوده الي الدين لخلق الطريق الصحيح للتنميه الذي يبتعد عن الانحراف حيث: "القرآن ايضا كان يعطينا عظه وعبره ، يعود للماضي ويحكي لنا قصة عاد وثمود والطغيان ، حصل ليه ؟ علشان نأخذ من هذه القصص عظه وعبرة ونشوف ايه اللي حل باللي انحرفوا، وايه اللي حل باللي خرجوا عن الطريق الذي كان يجب عليهم ان يتبعوه، فالميثاق يسترشد ويستهدي بهذه الطريقة" .(خطابه بتاريخ ٢٦/٥/١٩٦٢)

(٢) المستوي الثاني : الاشتراكيه والاسلام في إدراك عبد الناصر: للعلاقه بين الاشتركيه والاسلام

في الادراك الناصري مستوياتها، فهناك مستوي الادراك للعلاقه، و هناك مستوي التطبيق في مواجهة ما أسماه عبد النا صر بالرجعيه العربيه، واحلافها وعملائها في الداخل ، فلقد دارت المعركة الحقيقيه بين الدين والاشتراكيه بوجه عام ، والاسلام والاشتراكيه بوجه خاص بعدقرارات يوليو الاشتراكيه عام ١٩٦١، والتي ولدت هجوما من الخارج عليها تحت غطاءات سياسيه ودعائية مختلفه كان في مقدمتها الدين والاسلام، فكان استخدام القيادات السياسيه لرؤيتها ولادراكها المسبق وطرح عبد الناصر تصوره القائم علي أن الاسلام هو أول دين اشتراكي وتوالي تفسيره لهذا التصور - وتوالت ايضا النشرات والوثائق الرسميه تأكيدا لهذا المعني فالاشتراكيون هم أقرب الناس الي مبادىء الاسلام وهم أقرب الناس الي الله بل أن ً الاسلام في أول أيامه كان دين الاشراكيه، الدولة التي أقامها الاسلام والتي اقامها (محمد عليه السلام) كانت أول دولة اشتراكيه، محمدالنبي أول من طبق سياسه التأميم في هذه الايام .

ويفسر عبد الناصر التأميم الاسلامي حين يقول: ً فيه حديث عن النبي (عليه الصلاة والسلام) قال فيه أن الناس شركاء قي ثلاث (الماء والكلاء والنار)، فيه ناس قالوا أيضا الملح، معني هذا في تلك الايام كانت المقومات الاسا سيه للمجتمع هي المراعي والماء. أنهم رعا ة يرعوا ويعوزوا الماء والكلاء هذه الاشياء كانت حاجة هامة في المجتمع . النبي قال ان الناس يجب أن يكونوا شركاء في هذا ما يجيش واحد يستولي علي المراعي ويقول هذه ملكي، هل التأميم يختلف عن هذا في أي شيء ، حين نقارن أنفسنا بهذا الوقت الاول كان يعيش علي المراعي ، يعيش علي الماء ويعيش علي الكلاء والنار كانت مهمة ليه، اليوم المصانع هيه بتمثل الارض الزراعيه وتمثل المقومات الاساسيه في المجتمع (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٦/٢٢).

وادرك عبد الناصر ان الدولة الاسلاميه لم تتوقف اشتراكيتهابعد وفاة الرسول: ًالدولة الاسلاميه حينما قامت كانت هي أول دولة اشتراكيه والاسلام سار بعد النبي عليه الصلاة والسلام في طريق الاشتراكيه، أيام أبو بكر وأيام عمر سار في طريق الاشتراكيه وفي أيام النبي و في هذه الايام انصفوا أهل الفقر من أهل الغني، في أيام عمر أمموا الارض ووزعوا الارض علي الفلاحين ً. (خطابه السابق)

كما يتجه عبد الناصر الي مهاجمة الرجعيه وهو ما يجسد المستوي الثاني للعلاقة بين الدين والاشتراكيه في إدراكه حيث يقول: ً الاشتراكية بتقول أن أموال المسلمين للمسلمين والرجعيه بتقول أن أموال المسلمين لملوك المسلمين، والدين بيقول ان أموال المسلمين للشعب مش للملوك، وان الاشراكيه تتمشي مع الدين، والنهارده طبعا الاسلام عقيدة يؤمن بها الشعب المسلم العربي، فلابد للرجعيه ان تتستر بالاسلام وتتمسح بالاسلام زي الاخوان المسلمين عملاء الاستعمار ما تستروا وتمسحوا بالاسلام وقبضوا فلوس من حلف بغداد، وقبضوا فلوس من السعوديه، وباعوا أنفسهم لكل من يدفع الثمن، النهارده الرجعيه تتستر بالاسلام، وبتتمسح بالاسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جدا، ولكن العالم العربي عالم واعي والشعب ثائر ، ولن يمكن للرجعيه ان تخدعه مهما تمسحت في الدين لان الناس بتفهم الدعوة من اللي يطلق هذه الدعوه .

فاذا كانت الرجعيه تطلق الدعوه تحت إسم الدين، فكل واحد يعرف أن الرجعيه هي اللي بتنهب فلوس الناس ، هي اللي بتستعل عمل الناس، هي اللي بتستعبد العمال، هي اللي تاركه الشعوب مستغله ومحرومة من حقها في الحياة وحقها في الكرامة لم تكن الرجعيه أبدا شريعه الله ولكن شريعة الله كانت دائما هي شريعة العدلً .(خطابــه بتاريــخ ١٩٦٦/٣/٢٢)

والاشتراكية عند عبد الناصر في علاقتها بالدين تنتقل الي مرحلة أخري حين يستشهد هنا بخبرة آبي بكر الصديق في مواجهة المرتدين : ً فلقد حارب ابو بكر ما نعي الزكاة، وهي حروب الرده في الاسلام فالرده عن الزكاه رده عن الاسلام ، ردة عن النظام الاسلامي كله وعن الاسلامية كلها. وهذا نموذج للثورة الاجتماعبة ، لابد أن تسير في طريقها ويتم تأمينها حتي تنتصر وحتي تزيل الفوارق بين الطبقات، حتي تقام العداله الاجتماعيه وحتي تقام الفرص المتكافئة بين الطبقات ، لقد انتصر النبي أولا ورجع الي مكة منتصرا وحدث خلاف في ذلك الوقت حول العفو عن الذين ناهضوا الدعوه وقاوموها ووقفوا ضدها أم لا؟ فقال الرسولً إذهبوا فأنتم الطلقاءً وقال أيضا ً من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن ً وكان هذا سبيل الثوره في بدايتها ، وهو سبيل الرسول عندما رجع من إحدي المعارك التي أصيب فيها (معركة أحد) ... وقال ً اللهم أغفر لقومي فانهم لا يعلمونً ولكنه قال أيضا ً أن المنافقون يقتلون ولو كانوا متعلقين باستار الكعبةً، فلكل دعوه مؤيدون ومعارضون والمعارضون يتم العفو عنهم اذا ما تحولوا الي الاسلام كما فعل عمر بن الخطال عندما تحول من العداوة الي التأييد أو قتالهم كقتال أبي بكر لما نعي الزكاةً.

وهنا حاول عبد الناصر الارتكان الي التراث الاسلامي في مجال الحرب . من اجل تأييد العنف الثوري فيما يتعلق بحقوق الفقراء في أموال الاغنياء مستدلا بحدوب الرده وقتال ما نعي الزكاه .

وهكذا تصبح الحرب من أجل حقوق الفقراء. أداة للتوكيد علي تلك العلاقة ، علاقة الاسلام بالاشتراكية . لقد ادرك عبد الناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاشتراكيه وبين الدين والتنميه، وهو الادراك الذي وجد منذ البداية مع قيام الثورة ولكنه اكتسب فاعليته ومصداقيته مع بدء عمليات التحول الاجتماعي في مصر مع بداية الستينات...

هذان هما أبرز جوانب العلاقة المفترضة بين (الدين) و(الدولة) علي مستوي الادراك الناصري(ادراك عبد الناصر تحديدا)، وهما محورات نتصور أن ضرورة أخذ هما في الحسبان عند بناء التصور الناصري المستقبلي في مجال علاقته بالاسلام علي مستوياتها المختلفة باتت مهمه، فأهمية أن يكون الدين منطلقا للتعبئة السياسية والتحريك السياسي من أجل بناء الدولة الناصرية المرجوة - والتي هي حتما ستختلف عن دولة عبد الناصر - أهمية قصوي ودولة معاصرة تفترض أن عليها رساله نحو أمتها ونحو العالمع نهايه القرن العشرين، دون عملية تعبئة وتحريك سياسي للجماهير وللمجتمع، هي دولة تبغي عملية شاملة للتنميه الاجتماعيه ، والاستناد الي مخزون روحي آخر غير مخزون الاسلام لدي القوس المحركة لهذه التنميه، سوف يصير استنادا عاجزا ومؤثقا ، ومحكوما عليه بالتراجع عند أول منحني.

إن (الناصرية) كما فهمها عبد الناصر- وكما يفهمها كاتب هذه السطور- ستظل (إجتهاداً في إطار الاسلام)، وهي بهذا المعني بحاجة الي التفتيش المستمر بين ثنايا التراث الناصري، وبعثه بروح جديده تتفق ومتغيرات الحياة والكون من حولنا دون تقديس مبالغ فيه لهذا التراث ، آو إختزال مخل له.

ولا نبالغ اذا قلنا أن الاسلام - أيضا - سواء كعقيدة إو كممارسه بحاجة الي هذه (الناصرية الاسلاميه الجديدة) بقدر حاجتها هي اليه، خاصة بالنسبة لمجتمع في مثل ظروف وهموم مجنمعناالعربي،

فالناصرية / التجربه، والناصرية / التراث تقدم نفسها (كبرنامج سياسي أمثل)للاسلام المحمدي، وهو برنامج سياسي يحاول أن يرتقي الي مستوي النظرية المتماسكة ويكادأن يكون الوحيد في منطقتنا وتاريخنا الحديث في نطاق التنميه والتعبئة السياسية ومقاومة الوجود الاجنبي والدعوة الي التحرر الفكري والسياسي، تحديدا منذ تجربة محمدباشا (١٨٠٥) وحتى اليوم (قطعا من المهم هنا الاشارة الي النموذج الاسلامي الفذ الذي تقيمه ايران، ولكن الامر مختلف في نواحي عديده ولهذا حديث آخر) (٤)

* إذن .....
بقدر حاجة (الناصرية) الي (الاسلام) بقدر حاجة الاخير اليها، شريطة ان تتخلي هي عما يناقضها مع الاسلام .

* ان (الناصرية الاسلاميه) التي ندعو اليها تتطلب هي الاخري من أجل الوصول اليها ان تتحرر عقليا من قيود عديده تكبل حركة العقل العربي والاسلامي وتحول بينه وبين النهوض الحقيقي ، وتجبره علي إعادة إنتاج قضايا حسمت منذ مائتي عام مضت ...

* والله أعلم

د. نادية سالم

الدين والإشتراكية

(قراءة في نشرة الإشتراكى ١٩٦٥ – ١٩٧١).

من القضايا الهامة التي أفرزها الاختيار الاشتراكي من جانب النظام السياسي المصري بشكل واضح مع بداية الستينات العلاقه بين هذا الاختيار والدين . وكمحاولة لتناول هذا الموضوع بالتحليل العلمي فقد تم اختيار نشرة الاشتراكي كوسيلة رسمية تمثل لسان حال التنظيم السياسي المتمثل في الاتحا د الاشتراكي العربي نظرا لعدم تناول هذه النشرة التي تمثل أهمية كبيرة خاصة وأنها قد أفردت صفحة دينيه مستقله لتناول قضايا التنظيم .

هدف الد راسة

تهدف الدراسة الي الاجابة علي التساؤلات التاليه :

١- هل هناك وظيفة سياسية للفكر الديني تقوم الدولة في الستينات بتوجيهها دعما للسياسات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد علي تحقيق التعبئه السياسيه ،وهل يظهر ذلك في الصفحة

(*) أجريت تلك الدراسة في اطار بحث القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي بقسم الاتصال الجماهيري بالمركز القومي للبحوث الاجتماعيه بإشراف : أ. د . نا دية حسن سالم رئيس القسم وعضوية : د . ليلي عبدالمجيد ، د. جمال علي زهران ، أ. فؤاد السعيد محمود.

الدينية في نشرة الاشتراكي والتي تعبر عن فكرة قا دة الاتحا د الاشتراكي ، وصادرة من داخله باعتبارها لسان حال التنظيم السياسي ؟

٢- هل لعبت الصفحه الدينيه في نشرة الاشتراكي دورا في اضفاء الشرعية علي السياسات السائده في الستينات ؟

٣- هل تواكب الصفحة الدينيه الاحداث السياسيه والاقتصاديه في فترة الدراسه من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٨ مايو ١٩٧١ ؟

٤- ما هي المجالات التي تضمنتها الصفحة الدينيه في نشرة الاشتراكي هل تركز علي العبا دات أو العقائد أو السلوكيات أو المعاملات أو سيرة الرسول أو قصص دينيه أو حدود وأحكام ؟

٥- ما هي القضايا التي تركز عليها الصفحة الدينيه في نشرة الاشتراكي ، هل هي قضايا سياسيه أم اقتصاديه أم اجتماعيه أم أخلاق فرديه أم ثقافية أم دينيه ؟

منهج الدراسة

تستخدم الدراسة أسلوب المسح الاعلامي للحصول علي بيانات ومعلومات عن مدي معالجة الصفحه الدينيه في نشرة الاشتراكي للقضايا السياسيه والاقتصادية وتحديد أهم المجلات التي تضمنتها الصفحه الدينيه . وسيستخدم في هذا المضمار أسلوب تحليل المضمون لتحديد ما يلي :

- نوعية القضايا التي تركز عليها الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي .
- أهم المجالات التي تضمنتها الصفحه الدينية .
- هدف المادة المتضمنه في الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي هل هو تقد يم معلومات وتفسيرا أو توضيح أو تبرير أو طرح أكثر من وجهة نظر أو مناقشة الحجة بالحجة أو الاقناع ؟
- منطق البرهان أو وسائل الاقناع هل هي عقلية أو غيبية ؟

تحديد المجتمع الذي أجريت عليه الد راسة واختيار العينه

عيـنة المصدر :

تشمل مسحا شاملا للصفحه الدينيه في نشرة الاشتراكي منذ صدورها ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي توقفها في ٨ مايو ١٩٧١ .

وهكذا كانت للنشرة طبيعة متميزة وهدف محدد ، وكان للظروف المجتمعيه التي مرت بمصر تأثيرها الواضح علي مضمون ومحتوي هذه النشرة

* القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي في الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو ١٩٦٧ :
تفسير أهم النتائج :

١- كان طبيعيا أن تشهد المرحلة من فبراير سنة ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو سنة١٩٦٧إهتماما أكبر بالموضوعات الاقتصا ديه مقابل غيرها من الموضوعات (٢٩٪ من اجمالي لاهتمام بكافة القضايا والموضوعات في تلك المرحلة) اذ شهدت بدايات تلك المرحلة تحولا اشتراكيا بدأ بتأميم شركة البوسته الخديويه واجراءات يوليو الاشتراكية وتتابعت سلسلة التأميمات خلال عامي ٦٣ ، ١٩٦٤ كما فرضت الحراسات في الفترة من١٩٦١ حتي ١٩٦٦ علي أربعة الاف أسرة أجنبية ومصريه ، واستأثرت الحكومه بالاستثمار الجديد في القطاع الصناعي والتجارة الدولية وحظرت ارتياد جانب كبير من الأنشطه علي الأفراد .كما أصابت الخطه الخمسية الاولي (١٩٦٠ - ١٩٦٥) قدرا من النجاح وزاد الانتاج تبعا لذلك في النصف الأول من الستينات ونفذت مشروعات أهمها السد العالي الذي تمت مرحلته الأولي في ١٥ مايو سنة ١٩٦٤ ، وأدخلت الدولة في تلك الفترة تغييرات أسا سيه في التشريع والسياسات العماليه وصدرت عد ة قوانين بتحديد حد أدني لأجور العمال الزراعيين وتشغيل الصبية والنساء وعمال التراحيل .

٢- كما ان الاهتمام بالحديث عن الاشتراكيه ومجتمع الكفايه والعدل والتكافل - كموضوع اقتصادي فرعي - يتفق أيضا مع اهتمام النظام الحا كم في تلك الفترة بالتركيز علي الاشتراكية ومحاولة خلق اتجاهات ايجابية ومواتية نحوها ، وعرفها الميثاق الوطني الذ ي صدر سنة ١٩٦٢ بأنها الكفاية التي تتحقق عن طريق زيادة الانتاجوالعدل في التوزيع بحيث يكون لكل مواطن الفرصة المتكافأة في نصيب عادل من الثروه الوطنية من خلال اعادة توزيعها ومن هنا سعت الصفحه الدينيه بنشرة الاشتراكي الي محاولة تبرير ما أتخذ من اجراء ات استهدفت اعا د ة توزيع الثروه في المجتمع توزيعا عا دلا مؤكدة أن
الاسلام يرفض الظلم الاجتماعي ويدعو الي العدل بين الناس وأن ما يملكه الفرد هو حق الجماعه كلها وأن الاسلام يرفض ان تكون الثروه ملكا للأغنياء لا يستفيد منها المجتمع .
كما حرصت الصفحه علي تأكيد أنه لا تناقض بين الاشتراكيه والاسلام فاشتراكيتنا تستوحي مبا دىء الدين وتؤمن به وأنها تجديد وبعث للمبادىء التي نادت بها الاسلام وأن من يحاربها من أعداء الاسلام فالرسول اما الاشتراكيين .
كما أشارت الصفحه الدينيه بالنشره الي أن تشريعات حماية العمال التي تسنها الدولة مستمده من روح العقيد ه الدينيه .
٣- كما أن التركيز علي العمل وبذل الجهد - كموضوع اقتصا د ي فرعي - متوافقا مع أحد الأهداف المهمه التي نا دي بها النظام في تلك المرحلة وهو التأكيد علي قيمة العمل وانه شرف وحق وواجب وحيا ة ، وحرصت الصفحه الدينيه علي الاقتناع بهذا الهدف وحث المواطنين علي أن يقوم كل منهم بواجبه في ميدان العمل اليدوي ولا يتهرب منه لأن العمل عبادة .

العينة الزمنيه :

تم تقسيم فترة الدراسة التي تبدأ من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٨ مايو ١٩٧١ الي ثلاث فترات زمنية تبعا لأحداث سياسية هامة مر بها المجتمع المصري أثناء فترة الدراسة وهي هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ ووفاة الرئيس جمال عبدالناصر ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ .

الفترة الأولي : تبدأ منذ صدور النشرة في ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي هزيمة ٥ يونية ١٩٦٧ .

الفتره الثانيه : منذ هزيمة ٥ يونيه ١٩٦٧ حتي وفا ة الرئيس جمال عبدالناصر في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠

الفتره الثالثه : منذ وفا ة الرئيس جمال عبدالناصر في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ وتولي الرئيس أنور السادات الحكم حتي توقف نشرة الاشتراكي عن الصدور في ٨ مايو١٩٧١ .

نشرة الاشتراكي بين طبيعتها والهدف منها

صدرت نشرة الاشتراكي كجريدة رسمية عن الاتحاد الاشتراكي العربي ، في السا د س من فيراير ١٩٦٥ وكل أسبوعين . وصدر منها ١٦٦ عددا حتي الثامن من مايو ١٩٧١ حيث توقفت مع أحداث مايو ١٩٧١ .

وفي الفتره من ٦ فبراير ١٩٦٥ (العدد الأول) وحتي ٢٧ مايو ١٩٦٧ (العدد ٦٢) كانت تصدر كل أسبوعين .. ثم صدر عدد تال بعد أسبوع بتاريخ ٣ يونية ١٩٦٧ لتصدر بعد الحرب آنذاك أسبوعيه صباح كل يوم سبت وحتي آخر عدد.

وكان الهدف الأساسي منها هو تحقيق الوحده الفكرية بين أعضاء التنظيم علي أسا س من أهداف الاتحا د الاشتراكي ، وبالتالي خلق أرضية موحد ه وليست مشتركه فحسب بين الأعضاء وقياداتهم ، حيث كانت هذه النشرة داخلية قاصرة علي أعضاء قياد ةالتنظيم السياسي المتمثل في الاتحا د الاشتراكي العربي وقواعده الجماهيريه .

وتحقيقا لهذا الهدف تناولت النشره موضوعات شتي تبلورت آنذاك في قضايا الساعة ، حيث تضمنت أعدادها تأصيل المفاهيم الأيديولوجية وتوضيح أسس الحل الاشتراكي ودوافعه ، ومواجهة خصوم الثورة والحملات الضاريه الموجهة لقادة الثورة وسياساتهم ، وتناولت أيضا ما يتعلق بقضايا الديمقراطيه وقضايا التنظيم السياسي (١) ، وكانت تعلق بصفه مستمره علي الاحداث الجارية وموقف التنظيم السياسي منها .

وفيما يتعلق بصفة خاصة بالصفحة الدينيه وهي التي تناولها البحث بالتحليل ، فقد تناولت الموضوعات التي تساعد علي تأصيل أيديولوجية النظام السياسي التي تتمثل في تبني الحل الاشتراكي

ولذلك فقد ركزت علي مفهوم الملكيه العامه ، وعلي ضرورة العمل ، ومسئولية الجماعه ، وموقف الاسلام من المتآمرين ، وقيمة العلم ، وموقف الاسلام من الطبقيه ، ودور الدين في المجتمع الاشتراكي . الي أن جاءت هزيمة يونيه ١٩٦٧ فتحولت الصفحه الدينيه لتتحدث بصفة رئيسيه عن قضايا الجها د والدروس المستفاده من غزوات الرسول وواجبات المصريين والعرب في المعركه ، وكيفية مواجهة الحرب النفسية ، وقضايا التحرير .... الخ .

وهكذا كانت للنشرة طبيعة متميزة وهدف محدد ، وكان للظروف المجتمعيه التي مرت بمصر تأثيرها الواضح علي مضمون ومحتوي هذه النشرة .

القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي

في الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥حتي ٥ يونيو ١٩٦٧

تفسير أهم النتائج :

١- كان طبيعيا أن تشهد المرحلة من فبراير سنة ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو سنة ١٩٦٧إهتماما أكبر بالموضوعات الاقتصا ديه مقابل غيرها من الموضوعات (٢٩٪ من اجمالي الاهتمام بكافة القضايا والموضوعات في تلك المرحلة) اذ شهدت بدايات تلك المرحلة تحولا اشتراكيا بدأ بتأميم شركة البوسته الخديويه واجراء ات يوليو الاشتراكية وتتابعت سلسلة التأميمات خلال عامي ٦٣ ، ١٩٦٤ كما فرضت الحراسات في الفترة من١٩٦١ حتي ١٩٦٦ علي أربعة الاف أسرة أجنبية ومصريه ،واستأثرت الحكومه بالاستثمار الجديد في القطاع الصناعي والتجارة الدولية وحظرت ارتياد جانب كبير من الأنشطه علي الأفراد .

كما أصابت الخطه الخمسية الاولي (١٩٦٠ - ١٩٦٥) قدرا من النجاح وزاد الانتاج تبعا لذلك في النصف الأول من الستينات ونفذت مشروعات أهمها السد العالي الذي تمت مرحلته الأولي في ١٥ مايو سنة ١٩٦٤ ، وأدخلت الدولة الفترة تغييرات أسا سيه في التشريع والسياسات العماليه وصدرت عد ة قوانين بتحديد حد أدني لأجور العمال الزراعيين وتشغيل الصبية والنساء وعمال التراحيل .

٢- كما ان الاهتمام بالحديث عن الاشتراكيه ومجتمع الكفايه والعدل والتكافل -كموضوع اقتصادي فرعي - يتفق أيضا مع اهتمام النظام الحا كم في تلك الفترة بالتركيز علي الاشتراكية ومحاولة خلق اتجاهات ايجابية ومواتية نحوها وعرفها الميثاق الوطني الذ ي صدر سنة ١٩٦٢ بأنها الكفاية التي تتحقق عن طريق زيادة الانتاجوالعدل في التوزيع بحيث يكون لكل مواطن الفرصة المتكافأة في نصيب عادل من الثروه الوطنية من خلال اعادة توزيعها ومن هنا سعت الصفحه الدينيه بنشرة الاشتراكي الي محاولة تبرير ما أتخذ من اجراءات استهدفت اعا د ة توزيع الثروه في المجتمع توزيعا عا دلا مؤكدة أن الاسلام يرفض الظلم الاجتماعي ويدعو الي العدل بين الناس وأن ما يملكه الفرد هو حق الجماعه كلها وأن الاسلام يرفض ان تكون الثروه ملكا للأغنياء لا يستفيد منها المجتمع .

كما حرصت الصفحه علي تأكيد أنه لا تناقض بين الاشتراكيه والاسلام فاشتراكيتنا تستوحي مبادئ

الدين وتؤمن به وأنها تجديد وبعث للمبادىء التي نادت بها الاسلام وأن من يحاربها من أعداء الاسلام فالرسول اما م الاشتراكيين .

كما أشارت الصفحه الدينيه بالنشره الي أن تشريعات حماية العمال التي تسنها الدولة مستمده من روح العقيد ه الدينيه .

٣- كما أن التركيز علي العمل وبذل الجهد - كموضوع اقتصا د ي فرعي - متوافقا مع أحد الأهداف المهمه التي نا دي بها النظام في تلك المرحلة وهو التأكيد علي قية العمل وانه شرف وحق وواجب وحيا ة ، وحرصت الصفحه الدينيه علي الاقناع بهذا الهدف وحث المواطنين علي أن يقوم كل منهم بواجبه في ميدان العمل اليدوي ولا يتهرب منه لأن العمل عبادة وأن النبي نفسه كان يتحمل مسؤليته

ويرفض الامتيازات الخاصه في ميدان العمل .

٤- كما كان حرص الصفحة الدينيه علي التعرض للاستغلال مؤكد ه ان الدين لا يعترف با ستغلال الأخرين مرتبطا أيضا بهدف أعلنه النظام في تلك المرحلة وأكد عليه الرئيس جمال عبدالنا صر في خطبه وأكد علية أيضا الميثاق الوطني ... وهو أحد المواثيق المهمه للثوره في تلك الفتره وأول دليل عمل مكتوب يوضح موقفها السياسي والاجتماعي - الذ ي صدر في ٢١ مايو سنه ١٩٦٢ وكان هذا الهدف المعلن هو تحرير المواطن من الاستغلال في جميع صوره .

٥- وارتبط الحديث عن ضرورة الحد من الاسراف وزيادة المد خرات بالعمل علي مضاعفة الدخل القومي كل عشر سنوات والد عوة الي التخطيط وخاصة مع انجاز الجزء الثاني من الخطة الخمسية الأولي لمضاعفة الدخل .

٦- ويرجع ضالة حجم الاهتمام بالتعرض للاقطاع - كموضوع اقتصادي فرعي - الي ان اهتمام النظام في تلك الفترة كان مركزا علي محاربة الرأسماليه ، وان القضاء علي الاقطاع كان هدفا في العشر سنوات الأولي للثوره مع صدور قوانين الاصلاح الزراعي وان عا د الحديث عن الاقطاع مرة أخري مع وقوع حادث قتل صلاح حسين عضو لجنة الاتحاد الاشتراكي بقرية كمشيش بمحافظه المنوفيه في مايو سنة ١٩٦٦ . ونسب القتل لعائلة الفقي الاقطاعية والتي كان القتيل يعبء القريه ضد نفوذ ها واعقب ذلك تحقيق قامت به المباحث الجنائيه العسكريه ثم شكلت اللجنه العليا لتصفية الاقطاع واشترك فيها أربعون من ممثلي الأمن وكبار المسئولين وطرحت في ذلك الحين ضرورة مطاردة بقايا الاقطاع الرجعية واشارت الصفحة الدينيه بالنشره الي تلك الأحداث التي اعتبرتها صراعا دمويا يائسا تحاول به جيوب الرجعية والاقطاع المحافظه علي بعض مواقعها في أعماق ريفنا.

٧- كان من المنطقي أن يكون التركيز بين الموضوعات السياسيه في تلك المرحله - علي موضوع " نظام الحكم " اذ شهدت بدايات هذ ه المرحلة اعا د ة النظر في شكل النظام السيا سي المصري خاصة في أعقاب انفصال سوريا عن دولة الوحدة في سبتمبر سنة ١٩٦١، وتمثل ذلك في صدور الميثاق الوطني ، كما تكشفت نواحي العجز والقصور في الاتحا د القومي - التنظيم السيا سي القائم وقتها - وتبين انه

لا يصلح تنظيما في بلد وطني يحرص علي مصلحة طبقة جديده لم تستكمل نموها بعد . فقد الرئيس عبدالناصر للمؤتمرا لوطني للقوي الشعبيه الذي انعقد في نوفمبر سنة ١٩٦١ قانون الاتحاد الاشتراكي العربي الذي قام علي اساس صيغة تحالف قوي الشعب العامله وصدر قانون مجلس الأمه سنه ١٩٦٣ ثم الد ستور المؤقت في مارس سنة ١٩٦٤ وأعقبه الغا ء الأحكام العرفيه والافراج عن المعتقلين السياسيين كما انتخب الرئيس جمال عبدالناصر للرئا سه لست سنوات ابتداء من مارس سنة ١٩٦٥ .

٨- كما جاء الحديث عن الاحلاف والتآمر متوافقا مع الحديث عن اقامة الحلف الاسلامي المركزي الذ ي قامت بالدعوه اليه كل من السعوديه وايران وهجوم الرئيس عبدالنا صرعليه وعلي السعوديه بالذات باعتبارها من القوي الرجعيه بل انه في سنة ١٩٦٦ ذ كر ان القوي الرجعيه انفقت في سبيل الدعاية ضد القوي الثوريه والاشتراكيه ٥ مليون جنيه .ونظرا لأن الحلف المركزي ارتبط بالدول الاسلاميه فقد تصدت الصفحه الدينيه بالنشره للهجوم علي هذا الحلف وتبرير هجوم عبدالناصر عليه مؤكدا ان الاسلام بريء منه وأن هدفه تدعيم كل ما يسيء للمسلمين وربطنا بعجلة الاستعمار، وأن دعاته يحاولون استغلال الاسلام لخدمة مآربهم وأن حكومات الحلف الاسلامي أغفلت المضمون الاجتماعي والاقتصاد في الاسلام واكتفت بالمظهر .

٩- الحديث عن الاخوان المسلمين مع الكشف عن محاولة الاخوان المسلمين لاغتيال جمال عبدالنا صر سنه ١٩٦٥ وتم القبض علي عدد كبير منهم وحوكموا وصدر الحكم باعدام بعض ، وسعت الصفحه الدينيه الي الدفاع عن اجراءات النظام مع الاخوان المسلمين وأكدت أن سيد قطب والاخوان انحرفوا عن مباد ىء الاسلام وأنهم ارهابيون يريدون أن يقودوا عصابات تضرب بالقنا بل وأنهم أبعد ما يكونوا عن الاسلام وأنهم يستغلون اسمه للتآمر مستغلين تسامح الثوره وارتبط بذلك الحديث عن الارهاب والتآمر وان الاسلام لايعرف الارهاب والتآمر وانه يوجه الأمه الي تطهير صفوفها من الذين يثيرون الفتنه .

١٠- وقد كان من الاهداف الرئيسيه للنظام في تلك الفتره الحرب ضدالاستعمار والسيطره بكل الطا قات والوسائل وكشف جميع أقنعته ،محاربته في كل أشكاله .

وشهدت سنة ١٩٦٥ بالذات بداية تد هور في العلاقات المصريه الأمريكيه خاصة بعد أن تولي ليندون جونسون رئا سة الولايات المتحد ه الامريكيه وضغط الولايات المتحده علي مصر مستغله اتفاقيات القمح التي أصبحت بندا يعتمد عليه في خطة التنميه وأعلن في ٩ مايو سنة ١٩٦٦ ان الولايات المتحده لا تنوي تجديد اتفاقية القمح الابشروط ان تعدل مصر ما اعلنته عن نيتها ضرب السعوديه اذا تحركت ضد ثوره اليمن وان تعدل سيا سا تها تجا ه الصين .

ومن هنا واكبت الصفحه الدينيه بالنشره سيا سا ت النظام في صراعه ضد الاستعمار والصهيونيه واسرائيل .

١١- ولما كانت الدعو ه الي الاشتراكيه والتحول الاشتراكي هي المحور الاساسي لهذ ة المرحلة فقد كان من المنطقي أيضا اثارة قضية المساواه - كموضوع اجتماعي - كذلك فإن النظام الحا كم في تلك المرحله نادي بتقريب الفوارق بين الطبقات سلميا داخليا ووقف ضد التمييز العنصري ومقاومته خارجيا

، من هنا واكبت الصفحه الدينيه بنشرة " " الاشتراكي " هذ ه الاتجا هات فأكدت علي قيمة المساواه وأنه ليس في الدين سا دة ولاعبيد وأن روح المساواه ظلت دائما توجة الحركه الاسلاميه وأكدت ان التفرقة العنصرية خرافة وأن الاسلام قاوم التعصب والعنصرية وعلي ضرورة تذويب الفوارق بين الطبقات.

١٢- ولما كانت من اهداف النظام المعلنه في تلك المرحلة أيضا صياغة قيم اجتماعيه جديد ة وتطوير مواد القانون ونصوصه لتعبر عن القيم الجديد ه في المجتمع والعمل علي تشكيل العلاقات الاجتماعيه في المجتمع بما يتفق مع المبادىء الجديد ه ولا يتعارض مع الاشتراكيه فقد عكست الصفحه الدينيه بالنشره هذا الهدف فركزت علي الاحسا س بالمسئوليه والروح الجما عيه لا الأنانيه والفرديه والايجا بيه لاالتواكل او الاستسلام ، والتأكيد علي كرامة الانسان والتعاون والمشاركه ويرتبط بهذا أيضا الدعوة الي التغيير الاجتماعي من أجل تقدم المسلمين .

١٣- ويلاحظ بالنسبه للموضوعات الفرعيه للموضوعات الدينيه تركيز الحديث علي أدوارالعبا دات المختلفه كالصوم والحج والعبر والعظات وراء ذلك وارتباط ذلك بالمنا سبات الدينيه كقدوم شهر رمضان المعظم أو موسم الحج ، ان استغلت الصفحه الدينيه بالنشره الحديث عن الحج للهجوم علي نظام الحكم في المملكه العربيه السعوديه الذ ي اعتبره النظا م الحاكم في مصر وقتها نظاما رجعيا .

كما اهتمت الصفحه بالحديث عن الايمان بالله ورسله واليوم الاخر وكتبه .

١٤- ظهر اهتمام محدود من جانب الصفحه بموضوع تطوير الأزهر الشريف ليهتم بالعلوم الدينيه الي جانب العلوم المصريه ، وكان قانون الأزهر قد صدر في يوليو سنة ١٩٦١وكان من بين أهداف التطوير اعداد جيل جديد من العلماء يجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا .

١٥- كذلك كان من بين الاهداف المعلنه للنظام التأكيد علي أهمية العلم وأنه الطريق الوحيد لتعويض التخلف علي أن يكون العلم للمجتمع لا العلم للعلم وتقرير مجانية التعليم في جميع مراحل الدراسة وتشجيع العلما ء وتكريمهم والاحتفال في كل عام بعيد العلم .

وقد عكست الصفحه الدينيه بالنشره ايضا هذا الهدف فظهر اهتمامها بشكل كبير علي موضوع " العلم " كموضوع ثقا في فرعي مؤكد ه ان القرآن يد عو للعلم ويرفع من قدرالعلماء وأن الدين لا يتناقض مطلقا مع العلم بل ان حقائق العلم تلتقي مع حقائق الدين وأن العلم والتعليم واجب علي الجميع في الاسلام . كما اهتمت بالتعليم وشاركت في الحمله التي قا دها النظام لمحو الأميه وتعلم الكبار.

القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي في الفتره من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو ١٩٦٧

١- تبين من تحليل القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي في الفتره من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتي٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ تأثر النشره بالأحداث السيا سيه التي مرت بها البلاد في فتره لبحث وهي هزيمة ١٩٦٧

اذ ان الموضوع السيا سي شغل أكبر نسبة من المواضيع التي تعرضت لها النشره ، كما أنه أثناء التعرض لارتباط مادة الصفحة بالاحداث الجارية تبين انها مرتبطه بالاحداث بنسبة ٧٠٪ ومعظمها أحداث سياسيه بنسبة ٤٨٪ ، واتضح ذلك من تعرض الصفحه الدينيه الي الايمان بالله والجها د في سبيله بعد هزيمة ١٩٦٧ اذا ظهرت الفئات التاليه : " الايمان بأن قتال الاعداء واجب ديني " ، " النصر من عند الله " "تحرير مصر تمسكها بالاسلام "، "الله يدعونا الي بذل أقص الجهد ضد الاعدا ء"،" اهمية ا ستمرار روح الجها د لد ي المسلم "،" الجها د حتي الموت"، "الجها د واجب المؤمنين الصادقين والمتقين ،" الجهاد شرف "،"الجها د حق وواجب "،" الايمان يرتفع فوق الألم "،" ا سلحة النصر الايمان"،" العوده الي الله عند الشدائد "،" عقيدتنا تقوم علي الايمان بالله" وحاولت الصفحه الدينيه في النشره تجاوز الهزيمه سنه ١٩٦٧ بالتأكيد علي أنها نكسه مؤقته ، كما ظهرت الفئات التاليه : " الهزيمه لم تكن داخليه فالنفوس لم تهزم " ،" المسلمون حولوا الهزيمه الي انتصار "،" لابد من تجاوز الهزيمه والحزن مواجهةالمستقبل "،" الارتفاع فوق النكسه بالجهد الدائب لازالة آثار النكسه "،" عدم الاستسلام للهزيمه "، " الشعب المصري يرتفع دائما فوق النكسات ".

٢- رغم ان هزيمة ١٩٦٧ فرضت نفسها علي المقالات الدينيه التي تعرضت لها نشرة الاشتراكي إلا انه ظهرت بعض الموضوعات المستمرة من فترة الستينات وبالذات المواضيع الخاصة بالاشتراكية . وعلي سبيل المثال « مع إستغلال الانسان للإنسان » ، « زيادة الإنتاج » ، « بناء مجتمع الكفايةوالعدل » ، «حتميه الحل الإستراكي » ، « عدالة التوزيع في المجتمع » . وان كان قد ظهر في تلك الفترة ربط الإشستراكية بالدين مثل : « العلم والإيمان » ، « الله يدعو الي العمل» ، « الإسلام ابطل كل أنواع الاستغلال » ، « الأنتاج جهاد » ، « القرآن ليس كتاب طبقة ولا طائفة ولا عنصر ولا لون » ، « الإسلام أبطل إستخدام الدين ضد إستغلال حاجة المحتاجين » ، « الكفاح ضد طغيان رأس المال وإستغلال الفقراء » ، « توزيع الأراضي علي فقراء المسلمين » .

٣ - : تعرضت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي في الفترة من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتي ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ الي بعض سمات الأخلاق الفردية والتي ظهرت بعد هزيمة ١٩٦٧ مثل:" الصبر والسكينة" " الصبر وضبط النفس "، " الصبر علي المشاق" ، الصبر من أجل النصر " . ولكن الصفحة الدينية رفضت التواكل السلمي والمسكنة ودعت الي التوكل الايجابي لأن التوكل السلمي يؤدي الي الهزيمة " "دعوة المسلمين الي المسكنة دعوة سقيمة" ، " الاسلام يحرر المسا كين " .

٤ - : اعتمدت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي علي الاستدلال الديني وليس غيبي وكان الاستدلال الديني بنسبة ٥٩.٢٪ إذ أن كتاب المقالات اعتمدوا في تفسيرهم للأحداث علي الآيات القرآنية واقوال الرسول " صلعم" وكتا بات أئمة الاسلام " وسيرة الصحابة.

٥ - تبين من التحليل أن فترة الدراسة من يونية ١٩٦٧ حتي سبتمبر ١٩٧٠ كانت مرحلة وحد ة العمل العربي من أجل محو أثار العدوان ظهرذلك عند التعرض لفئة الوحدة أثناء تناول القضايا السياسية في نشرة الاشتراكي ومثال ذلك : " المعركة جمعت قلوب العرب والمسلمين الأحرار في كل مكان " في العالم" ، " الوحد ة بدون الله عودة الي التفرق العربي قبل الاسلام"، " الشعب العربي

يتحد بالايمان"، " الايمان يحقق الوحد ة" ،"الكعبة تجمع العرب علي كلمة الله" ، " صلاح الدين رمز لاجماع كلمة المسلمين؛" واتضح أن الوحدة العربية قائمة علي اساس الدين الاسلامي .

٦ - : تبين من التحليل أن المقالات في الصفحة الدينية من نشرة الاشتراكي لم تفرق بين اليهود والاسرائيليين ومثال ذلك : " اليهود يعملون علي منع قيام أي شكل من أشكال الوحدة بين العرب"،"اليهود يحاولون تفتيت الجبهة الداخلية خوفا من تجمع المسلمين"، " لابد من تذكر مؤامرات اليهود ضد الرسول (صلعم) وغدرهم به ونسيانهم عهودهم"، " الخيانة واللؤم من جانبهم مثل غارات اسرائيل غدر يهود المدينة وخيانتهم".

٧ - : لوحظ أن الصفحة الدينية تجمع عند الحديث عن الصهيونية بينها وبين الاستعمارالانجلو أمريكي مثل " تطهر الأرض من الصهيونيه "،" مواجهة الاستعمار ا لجديد،" انتصاراتنا تؤدي الي ضراوة المعارك بيننا وبين الاستعمار الجديد المستتر وراء اسرائيل"، مخا طر الاستسلام لخطط ملوك الاحتكارات الامريكيه .

٨ - : ركزت الصفحه الدينيه في نشرة الاشتراكي في تلك الفتره علي السلام القائم علي العدل . وعلي سبيل المثال : " سلام قائم علي العدل لا للاستسلام "، " السلام بعد الحصول علي الحق وإقامة شريعه العدل"،" السلام هو الهدف الرئيسي الاسمي علي اسا س من العدل والحق "،" عدم الدخول في القتال إلا مرغمين حفاظا علي السلام "، " حضارة الاسلام قائمه علي أسا س السلام ".

القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي في الفتره من ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ حتي ٨ مايو ١٩٧١

١ - يلاحظ أن الصفحه الدينيه بنشرة الاشتراكي في تلك المرحله الممتده منذ وفا ة الرئيس جمال عبد النا صر في ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٧٠ وحتي توقفها عن الصدور في أعقاب أحداث مايو سنة ١٩٧١ لم تواكب سياسات النظام الحاكم بدرجة كبيرة ، فباستثناء تعرضها لأهمية اختيار القيادة الجديدة بعد رحيل القيادة السابقة باشارتها الي عبد الناصر صاحب شحنة تحريرية ورسالة ثورة انسانية تقدمية ، لم تتعرض علي الاطلاق للخطوات التي اتخذها الرئيس أنور السادات في أعقاب توليه الحكم في اطار الصراع العربي الاسرائيلي إذ اتخذ قرارا في ٦ أكتوبر سنة ١٩٧٠ بتجديد فترة وقف اطلاق النار مع اسرائيل لمد ة ثلاثة شهور - تجديد لوقف اطلاق النار الذي بدأ في أغسطس سنة ١٩٧٠ بعد قبول الرئيس عبد الناصر روجرز وزير الخارجية الأمريكي - كما بدأ الرئيس السادات تدريجيا العمل لاعا د ة العلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم أعلن في مجلس الأمة في فبراير سنة ١٩٧١ مبا درته الأولي للسلام التي عرض فيها مد وقف اطلاق النار حتي٧ مارس من السنة نفسها علي أن يتحقق انسحاب جزئي لقوات اسرائيل علي الشاطيء الشرقي للقنا ة وتقوم مصر بتطهير قناة السويس واعا د ة فتحها للملاحة الدولية .

كما أعلن الرئيس أن عام ١٩٧١ سيكون عام الحسم ان سلبا أو حربا ولم تتعرض الصفحة الدينية لهذه الأمور علي الاطلاق.

٢ - ولما كانت الفترة منذ وفاة عبد الناصر وحتي أحداث ١٥ مايو سنة ١٩٧١ تعد فترة انتقالية لم تشهد تغييرات جذرية في الفلسفة العامة للنظام الحاكم اذ حاول الرئيس السا دات بعد أن تولي الحكم في أكتوبر سنة ١٩٧٠ وفق رؤيته واجتهاده السير في الخطوات السابقة للنظام ولم تبدأ التغييرات الجوهرية في هذا النظام الابعد مايو سنة ١٩٧١ ، فقد انعكس هذا بالطبع علي مانشرته الصفحة الدينية بالنشرة في ذلك الحين فقد ظلت تثيرالموضوعات والقضايا نفسها التي كانت مثاره من قبل وبالذات فيما يتعلق بالموضوعات الاجتماعية ، فأثارت موضوعات العدالة الاجتماعية ، والعدل في توزيع الثروه والتكافل والتغيير الاجتماعي وضرورته والمساواه بالكرامه .

٣ - وتعد زياد ة الاهتمام بالموضوعات الدينيه في الصفحه الدينيه بالنشره في تلك الفتره ا ستمرارا لاتجا ه بدأ منذ هزيمة يونيه سنة ١٩٦٧ خاص بالعوده الي الايمان وظهور الدين كسلاح د فاعي وقبول المصائب والهزائم كإمتحان واختبار من الله للمؤمنين .

٤ - كما استمر الاهتمام بالعلم - كموضوع ثقافي فرعي - وكان هذا ايضا من بين الاهداف المعلنه للنظام الحاكم في المرحلة التي أعقبت هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ ونص عليها بيان ٣٠مارس سنة ١٩٦٨ الذي اعلنه الرئيس عبدالناصر كوثيقه جديده للثوره تلبية للدعوة للتغيير التي ارتفعت الاصوا ت مطالبه بها بعد الهزيمه وكان من أبرز اتجاهات هذا البيان بناء جديد للدوله أساسه العلم والتكنولوجيا والاداره العلميه ، وأن ظهر اهتمام في تلك الفتره - عكسته الصفحه الدينيه أيضا - باحياء التراث العلمي العربي فأشارت الي فضل الفقهاء العرب فيما انتهي اليه العالم الحديث والمعاصر من ثوره العلم بالصناعه والتكنولوجيا ، وان اكدت ضرورة ارتبا ط التكنولوجيا المتطوره بالايمان بالله وكتبه وحدوده .

٥ - وعلي الرغم من أن هذه الفتره قد شهدت اتخاذ خطوات فعليه تمهدا لتطبيق سياسه الانفتاح الاقتصادي - كسياسه اقتصا ديه بديلة عن الاشتراكيه - ومن ذلك مناقشة خطة جديد ه لتشجيع القطاع الخاص في الصناعه والمطالبه بتعديل قانون الصناعي كما يتيح لرؤوس الأموال الأجنبيه الاستثمار في المشروعات الصناعيه المقصوره علي رأس المال الوطني ، الا انه لم تظهر فيما عالجته الصفحه الدينيه بالنشره من موضوعات اقتصاديه بل يمكن القول بشكل عام انه قد قل اهتمام هذه الصفحه بالموضوعات الاقتصاديه الي حد كبير - وربما يرجع ذلك لما شهدته هذه الفتره من أحداث سياسيه مهمه اذ ادت وفاة عبدالناصر المفاجئه الي صراع في داخل النظام السياسي لم يكن من السهل علي شخص واحد أو مجموعة أشخاص ملئه وزاد من أزمة النظام في ذلك الحين الصراع السلطه الذي حدث في الفتره التاليه وكان من شأنه ابعا د جناح من السلطه ومحاكمة أفراده في ١٥ مايو سنة ١٩٧١ .

تبين من تحليل نتائج البحث أن هناك وظيفه سياسيه للفكر الديني تقوم الدوله في الستينات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد علي تحقيق التعبئه السياسيه كما ظهر من تحليل الصفحه الدينيه لنشرة الاشتراكي انها لعبت دورا في اضفاء الشرعيه علي السياسات السائده في الستينات وواكبت الأحداث السياسيه والاقتصاديه في فترة البحث ويتضح ذلك علي مستوي الفترات الثلاث للبحث. .

الفتره الأولي منذ فبراير ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو ١٩٦٧

جاءت الموضوعات الاقتصا ديه في المقدمه بنسبة ٣٢٪ وهذا طبيعي حيث أنه عاصر تلك الفتره علي مستوي الأحداث السياسيه بلورة الفكر الاشتراكي سواء في قرارات يوليو الاشتراكيه أو صدور الميثاق فعمدت الصفحه الدينيه الي محاولة ربط الأفكارالاشتراكيه بما تقدمه الصفحه الدينيه علي صفحات نشرة الاشتراكي مثل :" ضرورة الدعوة الي مجتمع الكفاية والعدل "، " ضرورة توزيع الثروه توزيعا عادلا علي الجميع "، " الاسلام يدعو الي العدل بين النا س " ،" ليس من مباديء الاسلام أن تتكد س الأموال والثروات عند البعض ويجوع الآخرون "،" جوهر الاسلام رد المظالم واقامة مجتمع الكفايه والعدل ".

وركزت الصفحه الدينيه أيضا في تلك الفتره علي أهمية العمل وبذل الجهد مثل :" العمل عباده مخلصه صا دقه "،" العمل حق للجميع "،" الدين الاسلامي يدعو للعمل دعوة صريحه "،" القرآن نص علي المساواه بين الرجل والمرأه في حقوق العمل "، ثم تكرر تناول الصفحه الدينيه للاشتراكيه مثل :"ثورتنا الاشتراكيه تستوحي مباديء الدين وتؤمن به "،" أي تآمر علي ثورتنا الاشتراكيه في جوهرها هي الحب الذي يدعونا اليه الدين "،" اشتراكيتنا لا تتناقض اطلاقا مع الأديان السماويه "،" تشريعات حماية العمال التي تسنها الدوله تشريع اشتراكي مستمد من روح العقيده الدينيه ".

وتعرضت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي في فترة البحث علي موضوع رفض الاستغلال ومحاربة الاسراف وتشجيع الادخار وعاصر تلك الفتره من أحداث الحلف الاسلامي المركزي فواكبت النشرة ذلك وعمدت الي تبرير موقف السلطه السياسيه المصريه من الحلف المركزي مثل :" الحلف المركزي يريد أن يربطنا بعجلة الاستعمار "،" الحلف المركزي يهدف الي تدعيم النظام الرأسمالي "،" الاسلام بريء من المتآمرين علي الوطن والمتحالفين مع الاستعمار"،" دعا ة الحلف الاسلامي وأذنابهم يحاولون استغلال الاسلام لخدمة مآربهم "،" نرفض الحلف الاسلامي حبا في ديننا ودفاعا عنه أن يكون وسيلة في يد الاستعمار ". " الاسلام بريء من الحلف الاسلامي ".

كما أنه في تلك الفتره علي الصراع بين السلطه السياسيه في مصر والاستعمار والصهيونيه علي أشده لذلك نشرت الصفحه الدينيه في الاشتراكي الموضوعات التاليه :" نرفض أن تكون بلادنا قاعدة استعماريه "،" الاستعمار يختفي تحت اسم الاسلام لبسط نفوذ ه وضرب قواعد التحرر "،" الاستعمار والرجعيه والصهيونيه هم أعداؤنا "،" الاستعمار وحلفاؤه هما الخطر الأول الذي يجب علي المسلمين مقاومته ".

كما عمدت الصفحه الدينيه في نشرة الاشتراكي في الفتره الأولي للبحث الي تبرير موقف السلطه السياسيه من الأخوان المسلمين بالموضوعات التاليه : " الأخوان استغلوا تسامح الثوره وعادوا للتآمر مستغلين اسم الاسلام "،" الاخوان كانوا علي صله بالحلف المركزي تحت راية الاسلام "،" الاخوان

أبعد مايكونون عن الاسلام ومبا دئه "،" سيد قطب والاخوان ينحرفون عن مبادىء الاسلام ويعودون الي الجاهليه »

وظهرت أثناء تلك الفترة مصطلحات نابعة من الأحداث السياسيه والاقتصاديه مثل : الرجعيه - الاستغلال - الحرب النفسيه - العداله - استخدام العقل - حرية التفكير .

الفتره الثانيه منذ ٥ يونيو ١٩٦٧ حتي سبتمبر ١٩٧٠

تبين من تحليل الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي أثناء تلك الفترة تبرير لأحداث هزيمة ١٩٦٧ و محاولة تعبئة الشعب سياسيا برفض الهزيمة في أعقاب هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ نشرت الاشتراكي عدة مواضيع عن :" الإيمان بالله" ،" الجها د في سبيله"،" النصر من عند الله " تحرير مصر تمسكها بالاسلام "،" الله يدعونا الي بذل أقصي جهد ضد الأعداء "،" أهمية استمرار روح الجهاد لدي المسلم"،" العوده الي الله عند الشدائد ".

كما ظهر عند استعراض المقالات الدينيه التي نشرت في الاشتراكي في تلك الفتره بعد سمات الأخلاق الفرديه التي تساعد علي تقبل الهزيمة مثل :" الصبر والسكينه"،" الصبر وضبط النفس"،" الصبر علي المشاق"،" الصبر من أجل النصر ".

الفترة الثالثه منذ ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ حتي مايو ١٩٧١

تعرضت الصفحه الدينيه في نشرة الاشتراكي الي وفا ة الرئيس جمال عبدالناصر بمقالات عن : " عبدالناصر رائد الحريه "،" عبدالناصر بطل صاحب شحنه تحريريه "،" أهمية اختيار القياد ة الجديدة بعد رحيل القائد عبدالناصر "،" عبدالناصر القائد هو مفجر الثوره".

ولوحظ أنه في تلك الفتره قل الاهتمام بالقضايا الخاصه بالاشتراكيه وتركزت المقالات علي المواضيع الدينيه وابتعدت عن مواكبة الأحداث السياسيه حيث بدأ الصراع بين القيادات الناصريه والرئيس أنور السا دات والتي أدت الي أحداث ٥ مايو ١٩٧١ ونشرت مقالات مثل : " ضرورة الايمان "، الإيمان هو العلم بالله والالزام بحدوده "،" أهمية الإيمان الصادق "،"ايمان الشعب المصري بالله ضروره ". وكثر التركيز علي أداء العبا دات مثل الحج والصوم.

كما ظهرت أيضا من مقارنة نتائج تحليل الصفحه الدينيه بنشرة الاشتراكي خلال الفترات المختلفه ما يلي : -

أولا : من حيث المجالات التي تعرضت لها الصفحه خلال الفترات المختلفه :

١- جاءت السلوكيات أو المعاملات من وجهة نظر الدين في الترتيب الأول خلال الفترات الثلاث

وان اختلفت النسب اذ بلغت أعلاها في الفتره الثالثه (٧٨٪) وتلاها في الفتره الأولي (٦٥٪) وأدنا ها في الفتره الثانيه (٥٤٪) .

٢- وظهر في الفترات الثلاث عدم التعرض مطلقا لمجال الحدود (الي الرادع الديني لبعض الجرائم الاجتماعيه كالزنا والسرقه ... ...) كذلك لم تتعرض الصفحه الدينيه بالنشره في الفترتين الثانيه (يونيو ١٩٦٧ حتي سبتمبر ١٩٧٠) والثالثه (سبتمبر ١٩٧٠ حتي مايو ١٩٧١) لمجال الأحكام التي تنظم بعض العلاقات الاجتماعية كالزواج والطلاق والأرث والمحرمات والنفقه .. .. ..) وتعرضت الصفحه في الفترة الأولي (فبراير ١٩٦٥ حتي يونيو ١٩٦٧) لهذا المجال بنسبة محدوده ولم تتجاوز ٢٪

ولعل هذا يعكس اهتمام الصفحه بربط الدين بالحيا ه والدنيا واعتبار أن جوهرالدين هو المعامله ، كما أن عدم التعرض للحدود يرتبط بظروف المجتمع المصري وتطبيق القوانين الوضعيه في عقاب الخارجين علي القانون ومرتكبي الجرائم الاجتماعية .

كما كان من المنطقي في الفتره الاولي وهي فترة شهدت تحولات في المجتمع ونظامه الاجتماعي أن تتعرض الصفحة للأحكام في حين أن الفترتين التاليتين منذ حرب يونيو سنة ١٩٦٧ شغل المجتمع بالصراع مع اسرائيل والاستعداد العسكري والسياسي من أجل استرداد الأرض التي تم احتلالها نتيجة لحرب يونيه ١٩٦٧ ، ومن هنا فقد كان طبيعيا أن يتراجع الاهتمام بالحديث عن الأحكام التي تنظم العلاقات الاجتماعيه .

ثانيا : من حيث فئات الموضوعات التي تعرضت لها الصفحه :

١- جاءت الموضوعات الاقتصاديه في المقدمه في الفتره الأولي (وان تقارب معها الاهتمام بالموضوعات السياسيه) في حين كان الاهتمام الأكبر في الفترتين التاليتين وبنسبة متقاربه بالموضوعات السياسيه .

٢- يلاحظ ارتفاع حجم الاهتمام بالموضوعات الدينيه في الفترتين الثانيه والثالثه (١٨٪ ، ٢٠.٣٪ علي التوالي) ولعل هذا يرتبط باتجاه بدأ منذ هزيمة يونيو خاص بالعود ه الي الايمان وظهور الدين كسلاح دفاعي وقبول المصائب والهزائم كاختيار وامتحان من الله للمؤمنين .

٣ - وتكشف المقارنه أيضا أنه خلال الفترات الثلاث ظل الإهتمام بالموضوعات الاجتماعيه متقاربه الي حد كبير ٢١٪ في الفتره الأولي ، ٢٤ في الفتره الثانيه ، ٢٥٪ في الفترة الأخيره . وهذا يعكس اهتمام الصفحه المستمر بالموضوعات التي تقدم رأي الدين ورؤيته في العلاقات الاجتماعيه التي تنظم علاقة الفرد بالجماعات الاجتماعيه المختلفه والأعراف والقوي الاجتماعيه والمشكلات الاجتماعيه .

٤ - هناك اتجاه متنامي عبر الفترات الثلاث بالموضوعات الثقافيه ، اذ كان الاهتمام بهامحدود نسبيا في الفتره الأولي ٦٪ ، زاد ليصبح ١٠٪ في الفتره الثانيه وبلغ اعلاه في الفتره الثالثه ١٢٪ .

٥ - لوحظ بشكل عام ضعف الاهتمام علي مدي الفترات الثلاث بالموضوعات الخاصه بالأخـــلاق الفرديه (التي تتعرض للقيم والمعايير والسلوك الخلقي) ولعل هذا يرتبط باهتمام النظام في تلك الفتره بالأخلاق الاجتماعيه وبالفرد كعضو في جماعة ومجتمع أكث من اهتمام بالفرد كفرد ولذاته وانعكس هذا علي ما طرحته الصفحه الدينيه بالنشره .

٦ - وبالنسبه للموضوعات الفرعيه للموضوعات السياسيه فقد ظهر الاختلاف في الفترات الثلاث ، فقد كان الموضوع الفرعي الأكثر ظهورا في الفتره الأولي هو الحديث عن نظا م الحكم وطبيعة الحاكم ، ويرتبط هذا بالمرحلة الانتقاليه التي كان يمر بها المجتمع المصري في تلك الفتره والحديث عن صيغة جديده للحكم في ظل نظام اقتصادي يسعي للتحول الي الاشتراكيه ويقوم علي أساس صيغة تحالف قوي الشعب العامله .

في حين كان الموضوع الفرعي الأكثر ظهورا في الفتره الثانيه هو الحديث عن النصر وأسبابه ، وكان هذا طبيعيا في أعقاب الهزيمه ، وكان من الضروري مناقشة الهزيمه وأسبابها والبحث عن سبيل لتجاوزها وتحقيق النصر . أما في الفترة الثالث فقد كان موضوع الحريه والتحرر هو الأكثر اهتماما من جانب النشره وصفحتها الديني وهو موضوع لم يكن مطروحا من جانب النظام في تلك المرحلة بل أن الموضوع الذي شغل الرأي العام في تلك الفتره كان هو كيفية حسم الصراع العربي الإسرائيلي ان سلما أو حربا ، وهذا يبين أن الصفحة في تلك الفترة لم تكن تواكب سياسات النظام الحاكم ولم تعكس الاهتمات الحقيقيه للمجتمع .

٧ - وفيما يتعلق بالموضوعات الفرعيه للموضوعات الاقتصاديه فقد جاء موضوع " مجتمع الكفايه والعدل والتكافل " في الترتيب الأول في الفترة الأولي ، وهذ ا أمرطبيعي بالنسبه لما شهدته تلك الفترة من الحديث عن التحول الي الاشتراكيه بما تعنيه من كفايه في الانتاج وعدالة في توزيع الثروة كما عرفها ميثاق العمل الوطني وظهرت في خطب الرئيس جمال عبدالناصر في حين كان موضوع العدل وبذل الجهد هو الموضوع الفرعي الذي نال التركيز الأكبر في الفترتين التاليتين ، وقد كان هذا متفقا في الفتر الثانيه مع الحديث عن ضرورة زيادة الانتاج بالعمل مما يساعد في دعم الجبهة الداخلية وتوفير متطلبات المعركة . وقد كان من الشعارات المرفوعه في تلك الفترة " يد تحمل السلاح ويد تبني ". أما بالنسبه للفتره الثالثه فقد كان الاهتمام بهذا الموضوع هو امتداد للفتره السابقه عليها خصوصا أن الفترة الأخيره - كما سبق وأشرنا - لم تشهد تغييرات جذريه في الفلسفة العامة للنظام الحاكم .

٨ - وجاءت القيم الاجتماعيه " كموضوع فرعي " في الترتيب الأول بالنسبه للموضوعات الاجتماعيه ككل الفترات الثلاث .

٩ - أما بالنسبه للموضوعات الفرعيه للموضوعات الدينية ، فقد كان أكثر موضوعاته الفرعيه ظهورا في الفترة الأولي هو أداء " العبادات " ، وفي الفترة الثانية " الإيمان " ، وفي الفترة الأخيره " الإيمان بالرسل ".

١٠ - كان موضوع " العلم " هو الموضوع الفرعي الذي نال التركيز الأكبر بالقياس للأفكارالفرعية

الأخري للموضوعات الثقافيه خلال الفترات مما يعكس حرص الصفحة علي الاهتمام بالعلم وتأكيد ها أن الدين لا يتناقض مطلقا مع العلم بل ان حقائق العلم تلتقي مع حقائق الدين .

ثالثا : من حيث هدف المادة العلمية التي نشرتها الصفحة :

١- كان الهدف الأساسي للمادة التي نشرتها الصفحة في الفترة الأولي هو " الإقناع" ،وكان هذا مرتبطا أيضا بالتحولات الاجتماعية والاقتصا دية والسياسية التي شهدها المجتمع في تلك الفترة وما جاءت به من قيم جديدة كان من المنطقي أن تحاول كل منابرالنظام ومن بينها نشرة " الاشتراكي " اقناع المستهدفين بها . في حين كان الهدف الأسا سي للما د ة في الفترتين التاليتين هو " التفسير والتوضيح "، وكان هذا طبيعيا في أعقاب الهزيمه واتجاة النظام نحو تحقيق مزيد من المشاركه الجماهيريه .

٢ - يلاحظ أنه لم يسع أي موضوع من الموضوعات التي نشرتها النشرة خلال الفترات الثلاث لطرح أكثر من وجهة نظر ، ولعل هذا يتفق مع طبيعة النشرة كتعبير عن التنظيم السياسي الجماهيري الواحد المسموح به في المجتمع وهو الاتحا د الاشتراكي العربي .

كما ظهر أن الفترة الأخيره لم تشهد أية محاولة للتبرير من جانب الصفحة الدينية للنشرة ، مما يشير الي عدم حرص التنظيم السياسي في تلك الفترة علي تبرير مواقف وتصرفات وسلوكيات معينة للسلطه القائمة وقتها ويشير بشكل أو بآخر الي بدايات الخلاف بين أجنحة النظام الحاكم في تلك الفترة مما انعكس علي النشرة وصفحتها الدينيه باعتبارها انها كانت تعبر عن الجناح من النظام الذي دخل في صراع علي السلطه من الرئيس أنور السا دات وانتهي الأمر بانتصار الرئيس السا دات وتقديم أفراد الجناح الآخر للمحاكمة وسجنهم وعزلهم من مناصبهم .

رابعا : من حيث منطق استدلالات الاقناع التي لجأ اليها كتاب الصفحة :

١- لم يعتمد كتاب الصفحة في الفترات الثلاث مطلقا علي الاستدلال الغيبي الذي يفسرنشؤ الأحداث وتطورها بقوي خارجية خفية عن حدود البشر ، واعتمدوا كلية علي الاستدلال العقلي .

٢ - وكانت أغلبية الأسانيد التي اعتمد عليها الكتاب في الفترات الثلاث أيضا هي ا ستدلالات دينية ، وكان الاستناد أسا سا للإقناع علي سيرة الرسول في الفترة الأولي،وعلي الآيات القرآنية في الفترة الثانية ، وعلي سيرة الصحافة وأقوالهم في الفترة الأخيرة .

خامسا : من حيث فئات الكتاب الذين استعانت بهم الصفحة :

١ - اعتمدت الصفحة بشكل كبير في الفترات الثلاث علي علماء الدين الرسميين - أي الذين يتولون وظائف دينية رسمية - وقام بكتابة أغلب ما دة الصفحة في فترتها الأولي محرر الصفحة ، وفي الفترة الثالثه قام بكتابة مقرر مكتب الشئون الدينية بالاتحاد الاشتراكي وقتها .

٢ - لم تستعن الصفحة في كل فترات الدراسة بأي عالم دين غير رسمي - أي لا يتولي وظيفة دينية رسمية - علي الاطلاق ، وان استعانت احيانا بالمتخصصين الأكاديميين من علماء الدين .

سادسا : من حيث مدي ارتباط مادة الصفحة بالأحداث الجارية :

١ - كانت أغلب ما دة الصفحة خلال فتراتها الثلاث مواكبة للأحداث (٦٠ ٪ في الفترة الأولي، ٧٠٪ في الفترة الثانية ، ٥٧٪ في الفترة الأخيرة).

٢ - واكبت أغلب المواد في الفترة الأولي أحداثا دينية ، وفي الفترتين الثانيه والثالثة أحداثا سياسيه .

هوامش

يمكن الرجوع الي هذا الموضوع في : وحيد عبد المجيد ، قضايا الديمقراطية والتنظيم السياسي لثورة ١٩٥٢ ، دراسة في نشرة الاشتراكي ٦٥ - ١٩٦٧ « عبد الناصر وما بعد » ص ١٩٩٣ : ١٧٣ .

وفي : د . أنيس صايغ مشرف (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧) .

أحمد الأنصارى

الإسلام
والإجتهاد الناصرى

ان جوهر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تكمن في كونه لا يخوض في قضايا تفصيلية ليترك للعقل البشري حرية الإجتهاد بما يتناسب والزمان والمكان المحدد ، وفي حدود الأسس القرآنية ولعل أبرز معالم منهج المعرفة الإسلامي في الجمع بين إطار الثوابت الإساسية وحركة المتغيرات ، فقد وضع الإسلام قاعدة للكليات ذات الإطار الواسع ، والأفق الرحب وهي الثوابت التي تقوم عليها دعائمة هذه الدعائم التي تمثل الإطار المرن الذي تجري في داخله حركة التغيير والإجتهاد في الفروع المتجددة والمسائل المتغيرة بتغير الزمان والمكان .

فالقرأن الكريم الذي تضمن أكثر من ستة آلاف آية لم يخصص للقواعد المدنية التي يعالجها القانون الجنائي ثلاثين آية والدستوري ونظام الحكم عشر آيات والدستوري ونظام الحكم عشر آيات ، ومعني ذلك أن النصوص لم تأت علي نمط واحد من حيث الإهتمام بالجزئيات والتفصيلات ، فالنصوص الخاصة بالعبادات وما يلحق بها من أحوال شخصية ونظام الأسرة ، والمواريث تضمنت قدرا من التفصيلات والتفريغات لأن أحكامها تعبدية ، ولا مجال للعقل فيها ، ولا تتطور بتطور البيئات أو الأزمنة أو الأمكنة . أما في غير مجال العبادات فقد اكتفت النصوص القرآنية بوضع القواعد العامة والأحكام الأساسية وكان طبيعيا إفساح المجال أمام الإجتهاد .

ففي مجال نظام الحكم اكتفي القرآن بوضع الأسس العامة دون أن يضع نظاما تفصيليا للسلبات في الدولة فوضع مبدأ الشوري دون أن يحدد كيف تكون الشوري ، فالقيمة ذاتها مقررة ، ولكن بغير بيان عن الطريقة التي تتبع بها تطبيق الشوري ولا الصفات الواجبة لمن يتشاورون ولا القاعدة التي يجب أن تحسم بها مداولات أهل الشوري حتي تتاح للمسلمين الملاءمة بين القيمة والإلتزام بها وبين الظروف التي يعيشها المجتمع .

. فالقرآن الكريم يقرر المبدأ ويؤكد عليه ثم يترك الحدود والنطاق والقوالب والأشكال لإبداع العقل الإنساني الذي يجتهد لكي يلبس المصالح المرسلة والضرورات الطارئة ومستحدثات الأمور . ولهذا فقد

أبدع المسلمون في حضاراتهم ، ونجحوا في تطوير حياتهم يوم كانوا يعطون الإجتهاد حقه من الإهتمام والرعاية وفشلوا في ذلك يوم أن جمدوا الإجتهاد ، واكتفوا بتقرير الأحكام التي سبق أن استخراجها الفقهاء المسلمون دون تقديم حلول مستنيرة لمشاكل الناس المتطورة تحت شعار << لم يترك السابق للاحق شيئا >> .وفي هذا تجاهل للتطور بإطلاق الإكتفاء بإجتذاب تجارب السلف وتطبيقاتهم وقد أغلق باب الإجتهاد فعلا في منتصف القرن الرابع الهجري وتم اضطهاد كل من حاول فتح هذا الباب ولكن ما معني الإجتهاد . وما هي أركانه وشروطه.

الإجتهاد وأفاقه

الإجتهاد هو بذل الوسع والطاقة في طلب الشيء المرغوب إدراكه ويقال اجتهد في الأمر أي بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلي نهايته سواء كان الأمر كان الأمر بصدد أحد الأمور الحسية كالمشي والعمل أو بصدد أحد الأمور المعنوية كإ ستخراج حكم أو نظرية أو فكرة .

والإجتهاد بالرأي هو أحد أنواع الإجتهاد العام فهو آخص من الإجتهاد. لأن الرأي هو الحكم بناء علي القاعدة العامة << لا ضرر ولا ضرار >> أما الإجتهاد فهو بذل الجهد للتوصل إلي الحكم المراد من النص الضمني الدلالة وفي حالة عدم وجود النص يؤخذ من خلال القياس والإستحسان أو الإستصلاح أو غيرها من الوسائل التي أرشد الشرع إليها للإستنباط فيما لا نص فيه . أما في حالة وجود النص القرآني القطعي الدلالة فلا اجتهاد معه ولا اجتهاد مع التشريع المسمي بالعبادات من حيث هي علاقة العبد بخالقه ، والمجال الوحيد للإجتهاد هو في المعاملات من حيث هي علاقة بين الناس وبعضهم أو بينهم وبين الحيوانات والمزروعات والأشياء . وصدق رسول الله القائل (أنتم أعلم بأمور دنياكم) فالإجتهاد مباح في الفروع ومنها ما يتعلق بعمران الحياة الدنيا وشئون المجتمع والحكم والدولة .

أركان الإجتهاد أربعة هي المجتهد والمجتهد فيه وبذل الجهد والواقعة ذاتها . أما الشروط العامة للمجتهد فهي ثلاثة : الإسلام والبلوغ والعقل ، كما أن هناك بعض الشروط التأهيلية والتكميلية للمجتهد من أهمها معرفة الكتاب تفسيرا دون اشتراط لحفظه عن ظهر قلب .فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يحفظ القرأن كله ، ومعرفة السنة قولية أو فعلية أو تقريرية رليس ملزما الحفظ بل الدراية والعودة إليها . ومعرفة اللغة فاهما لخطابها مدركا لمقاصدها معبرا مدلولها من غير تكلف ولا توقف .

إلا أن وسائل الإجتهاد في هذا العصر قد توافرت وتيسرت بشكل لم يكن معروفا من قبل أيام كان المحدث يرحل من قطر إلي أخر برواية حديث أو للتأكد من صحة الأمر الذي يسهل كثيرا في عصرنا الحديث علي كل من يتصدي للإجتهاد فلا يلزم أن يكون المجتهد مجتهدا في كل عام يتعلق به الإجتهاد فالإجتهاد الخاص أو الجزئي لا يطلب من الشروط إلا ما يخص الجزئية المستفتي فيها .

إن القرأن والسنة قد فتحتا الباب واسعا للإجتهاد لا تصافهما بالعموم أي تحديد الأصول العامة والمبادىء الأساسية ولم يتعرض لتفصيل أحكام الأمور الجزئية إلا فيما لا بد من التفصيل والذي لا

يختلف الحكم فيها بإختلاف الأزمنة والأمكنة كالمواريث والنكاح واتصافهما أيضا بتعليل النصوص أي الهدف من الحكم والحكمة من كل نص شرعي

والمجتهد عنه الله إما مصيب وإما مخطيء حيث قال تعالي : << وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبكم >> (١)

والرسول يقول << إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران >>

والرسول صلي الله عليه وسلم لما أرد أن يبعث معا معاذا إلي اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك القضاء ، قال أقضي بكتاب الله عز وجل قال فإن لم تجد في كتاب الله . قال ففي سنة رسول الله : قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله .قال أجتهد برأي ولا ألو . وقد أقره الرسول علي هذا النهج السليم بالرجوع أولا إلي القرأن ثم السنة وقد قال تعالي" فإن تنازعتم في شيء فردوه إلي الله والرسول " (٢) وإذا كان الإجتهاد مطلوبا من المسلمين في فترة الدعوة المحمدية بدليل حديث معاذ وحديث عبد الله بن عمرو << اجتهد بحضرتك يا رسول الله >> فهو أكثر طلبا في عصرنا الحالي . وحتي المجتهد المخطيء قد يكون خطأ معذورا وأخر غير معذور ، وفي أعقاب غزوة الأحزاب قال الرسول صلي الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة . وعندما سمع من كان مع رسول الله توجهوا إلي بني قريظة فادركتهم العصر وهم في الطريق إليها فمنهم من صلاها في الطريق ومنهم من أخر صلاتها وهو إلي إن يصل إلي بني قريظة فلما بلغ النبي أم الفريقين ولم يعنف أحدا وهنا كان للمسلم أن يختار ما ينوي فعله ما دام ذلك لا يخالف نصا قرأنيا واضحا . ولهذا نادي علماء أصول الفقه بتغير الأحكام بتغير الأزمان حتي لو كانت تقريرية .

إن الإجتهاد هو الرافد الغزير المتدفق الذي يمد التشريع الإسلامي بالحياة والشباب والإزدهار فالإجتهاد هو الذي يحفظ دوام الشريعة وتفاعلها مع الحياة ، وتجاوبها مع التطورات فيما لا يصادم نصا قطعيا أو يعارض مبدأ ثابتا في العقيدة والعبادة والأخلاق وأصول المعاملات الأساسية فلا بقاء لشرع ما لم يظل ملبيا لحاجات العصر الحالي وتجدد الحوادث وتدفق المشكلات وتعقد المعاملات فالنصوص قد تتناهي ولكن الحوادث لا تتناهي .

الفكر الناصري والإجتهاد

وجاء ت الناصرية كصيغة عصرية لتشكل نوعا من الإجتهادات في الإطار الإسلامي من حيث راعت محاذير المعرفة الإسلامي إزاء مناهج المعرفة الوافدة كالتقليد وما يترتب عليه من تبعية ، فالمنهج الإسلامي دعوة إلي التقدم والي التجدد والي البحث عن الأصالة والي تصحيح الخطوات في الطريق إلي الغاية الحقة ، والناصرية هي رؤية سياسية متكاملة لمشاكل الواقع العربي في النصف الأخير من القرن العشرين وكيفية حل تلك المشاكل والأسلوب الأمثل لتجاوزها . وهي ملتزمة بمبادىء الدين وقيمه وأهدافه دون تجاوز ، ولهذا لم يفرد فصلا في الميثاق لقضية الوجود لأنها ليست مجال اجتهاد ، وإذا كانت الناصرية قد استفادت من الدين في منهجها ورؤيتها فذلك لا يضفي عليها أية صبغة دينية مقدسة

فهي اجتهاد وضعي ونظري مشروع وليست منزلة من لدن الله ، كما أنها ليست قانونا علميا فهي تؤمن بالدين والعلم ولا تتناقض معها ولكنها ليست مثلهما مطلقة ، فالدين في الإدراك الناصري جزء من عملية التنمية الشاملة والتغيير الإجتماعي .

إن الإسلام في الفكر الناصري ليس مجرد دين فحسب ، ولكنه بالإضافة لذلك هو إطار عام صالح لكل زمان ومكان للقيم والإقتصاد والثقافة والسياسة ولشتي نواحي الحياة وهو معيار ضروري وهام لضبط وقياس كل اجتهاد إنساني يهدف لتطوير المجتمعات العربية والإسلامية ، فالناصرية تتميز بين الثوابت والمتغيرات بين الأصول والفروع بين الدين والدنيا وهي ايديولوجية سياسية استندت إلي ثوابت المنهج الإسلامي وتقيدت بنصوص الكتاب بالنسبة وليست ايديولوجية دينية أو مذهبا فقهيا جديدا ذلك أن الزعيم الخالد جمال عبد الناصر كان - يجاهد ويجتهد في آن واحد فيكتسب خبرة جديدة ومعرفة جديدة فيتقدم بإجتهاد جديد يحسب له وينسب إليه فالاصل في المجتهد هو الا يتقيد بمذهب معين وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسنة كما أن الإجتهاد لا ينسب إلا لصاحبه تجنبا لإحتمالات الخطأ والقصور البشري ذي العقل المحدود ، كما أن هناك مناهج وقراءات وتفاسير وطرق استنباط متباينة في استخلاص المواقف والمفاهيم والحلول القرآنية الإسلامية فقد عرف تاريخنا الفكري القديم والمعاصر مدارس متعددة بل ومتصارعة إلي حد الإقتتال مع أن كلا منهما تنطلق من الإيمان بالإسلام بل ومن ذات النص ، ففي القرآن اختلفوا أهو قديم أم محدث وفي الإنسان اختلفوا أهو منزه أو مجسد .

ولقد قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه << القرآن حمال أوجه >><< هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال >> وقد كان للزعيم جمال عبد الناصر قراءته الخاصة والمتميزة للإسلام واستخلاص المباديء والمفاهيم منه .

إن الإيمان الذي لا يتزعزع بالله وبرسالاته هو أحد الأسس المنهجية في الفكر الناصري لما له من دور رئيسي في توجيه حركة التاريخ الإنساني وتفسيرها ، وكذلك الإيمان بالإنسان ودوره المتميز في بناء الأرض وعمرانها وإحداث التغيير الإجتماعي نحو تحقيق المجتمع الإنساني العادل . ولهذا لم يأتي رفض الناصرية للنموذجين المفكرين السائدين في العالم من فراغ ولم يكن موقفا ذاتيا عنيدا ولكنه كان إصرارا علي شق طريق جديد ومتميز وابداعا باهرا في وجه دعاة التقليد والتبعية وتعبيرا عن هويتنا العربية والإسلامية ووعيا بثوابت الدين والتراث .

إن الناصرية قد طورت الأيديولوجية بنائية تقوم دعائمها علي أساس تحقيق ديمقراطية موجهة واشتراكية اقتصادية حركة تعاونية اجتماعية شاملة ووحدة عربية متحررة وهو تطور متفق تماما مع نسف القيم الأساس للمجتمعي العربي والإسلامي .

ويمكننا التحقق من ذلك من خلال أهداف النضال العربي التي حددتها الناصرية بالحرية والإشتراكية والوحدة .

أولا - الحرية

الحرية هي الخلاص من العبودية . وقد كانت معركة الإسلام الاولي هي معركة الحرية حيث أسقطت العبودية لغير الله من الأصنام والأوثان واستهدفت بذلك تحرير الإنسان ورد كرامته باعتباره خليفة الله في

الأرض والشهادتين تعينان الإنعتاق والتحرر فالحرية الإنسانية تعني الأ يكون الإنسان مملوكا لأحد لها في نفسه ولا في بلده ولا في أمته . وما العبودية إلا لله وحده ، حيث كان ذلك الوصف هو أشرف الأوصاف لأنبياء الله .

<< وإن كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فاتوا بسورة من مثله >> (٣)

وعند استقرار التاريخ نلاحظ أن هناك علاقة وثيقة بين حرية الإنسان وبين تقدمه فبمقدار ما تكون هناك من حرية بمقدار من يحدث من تقدم وحضارة ، التفكير الإسلامي لا يمكن أن يستقيم إلا في ظل وجود الحرية ، أما فيما عدا ذلك فلا يكون هناك مجالا للإبداع والإجتهاد فيه فالحرية وحدها هي القادرة علي تحريك الإنسان إلي ملاحقة التقدم ودفعه ، والإنسان الحر هو أساس المجتمع الحر وهو بناء المقتدر .

والحرية في الناصرية هي حرية الوطن سياسيا واقتصاديا وحرية المواطن اقتصاديا واجتماعيا . ولقد تمثلت حرية الوطن بالغاء النظام الملكي غير المعترف به اسلاميا وإقامة النظام الجمهوري وإخضاعه للإستفتاء الشعبي العام وإلغاء النظام الإقطاعي رحلت الأحزاب السياسية التي كانت تتلاعب بارادة الشعب كما تمثلت حرية المواطن من خلال فك القيود التي تكبله وإطلاق ارادته لكي يعبر عنها في الإستفتاء ات التي تعتبر تدريبا حقيقيا للجماهير علي ممارسيها بإستمرار.

وكان هدف إقامة حياة ديمقراطية سليمة هو أحد أهداف الثورة العربية فالديمقراطية تعني - ناصريا- إقامة تنظيم سياسي يجمع كل قوي الشعب العاملة ومفتوح أمام الجميع ولا يعني بأي حال إقامة دكتاتورية الطبقات أو تسلط الصفوة أو النخبة علي مقدرات الشعب :.

" آن الديمقراطية هي توكيد السيادة للشعب- ووضع السلطة كلها في يده وتكريسها لتحقيق أهدافه

أن حرية الوطن هي المدخل الضروري إلي حرية المواطن هي الضمان الوحيد لإستكمال وتعميق وحماية حرية الوطن ولا حرية للفرد بغير تحريره ،أولا من براثن الاستغلال أن ذلك الأساس الذي يجعل الحرية الإجتماعية مدخلا إلي الحرية السياسية بل المدخل الوحيد . لذلك رأي الزعيم الخالد توزيع الثروة بالإشتراكية وتوزيع السلطة بالديمقراطية لأن ما يترتب علي فقدان الحرية السياسية ضياع لسائر الحريات العامة الأخري كالحرية المدينة والعملية، والإجتماعية والأدبية . فالحرية في الإسلام أصل عام يمتد لكل مجالات الحياة ، والأصل في الأشياء هو الآباحة حيث قال تعالي<< هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا >>.والحدود الوحيدة التي ترد علي حريته تتمثل في ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله من زواجر ونواهي والحرية تزاول في حدود العقيدة الإسلامية فلا حرية ضد هذه العقيدة فالإسلام يبيح لغير المسلمين- من أهل الكتاب - أن يظلوا علي دينهم ولا يكرهون علي دخول الإسلام " لا إكراه في الدين(٤)<< فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر >> (٥)ذلك إن من أبرز مظاهر حرية الإنسان هي تحريره من سلطان التقليد دون تدبر ومطالبته باستعمال عقله في تأمل ملكوت الله ليصل إلي الإيمان الحقيقي .

أن الأمة حرة في وطنها التي تعيش فيه ، ولا تستبعد لدولة أخري مهما بلغ قوتها وجبروتها فاذا تعرضت لمحاولة الإستعباد وجب دفع ذلك عنها. << أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وأن الله علي نصرهم لقدير >> (٦)

والأمة المعتدي عليها اذا نهضت للدفاع وعرفت كيف تقاوم العدوان يكفئها الله علي ذلك بالحرية الكريمة والنصر المبين << ونريد أن نمن علي الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثي>>(٧)

وإذا كانت الحرية تعني تحقيق ظروف خالية من القيود فإن الحرية في الإسلام هي الحرية المنظمة ، وليس في الدنيا حرية مطلقة وبدون حدود ذلك أن تمام الحرية لا كما لها قد يكون بالمنع أحيانا .

ثانيا الإشتراكية

الإشتراكية في الإسلام تعني العدل الإجتماعي والعدل هو الأصل الثاني من أصول الدين ، والعدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالي والتي يجب ألا نتعامل معها كحقائق ميتافزيقية فوقنا لا لنا بها وإنما يجب أن نتعامل معها كمؤشرات ومنارات علي الطريق .

الإشتراكية في الناصرية هي الطريق الوحيد لتقدم وتجاوز التخلف والتبعية وهي لا تقوم علي أساس مادي ، ولا تقدم نفسها كفلسفة كلية للوجود ،إنما هي تعتبر حلا لمشكلة التخلف الإقتصادي والظلم الإجتماعي مع الإبقاء علي التراث الروحي والفكري كمقوم أساسي من مقومات الحياة .

والاشتراكية بدعامتيها الكفاية والعدل هي طريق الحرية الاجتماعية ولا *تقتصر علي مجرد توزيع الثروة الوطنية وانما تتطلب توسيع قاعدتها بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق العادلة للجماهير الشعبية،* وحل الصراع الاجتماعي سليما بعد تجريد القوي الرجعية من أسلحتها .

والاشتراكية في الناصرية ليست متاهات فلسفية .. وليست شعارات ذات طنين فهمي في النهاية بيت سعيد لكل أسرة وبيت مفتوح للصحة وللعلم وللثقافة مظللا بالامان الاجتماعي ضد المفاجآت . وقد قال الزعيم الخالد و" الاسلام لم يكن دينا فقط لكنه كان تنظيم العدالة علي الأرض وينظم لنا المساواة ويتيح تكافؤ الفرص وهذا كله عبرنا عنه لكم في كلمة الاشتراكية " (٨)

" الاسلام فى أول أيامه كان أول دين للاشتراكية ، والدولة التي الاسلام والتي أقامها محمد عليه السلام كانت أول دولة اشتراكية محمد النبي أول من طبق سياسة التأميم في هذه الأيام ".

أن العدالة لا يمكن أن تستمر وتزدهر الا تحت لواء الحرية فالاشتراكية هي الصياغ المعاصرة التي تمكن الانسان من النضال لتجميع الجماهير من أجل القضاء علي استغلال الانسان لاخيه الانسان . وان الايمان بالاشتراكية النابع من الايمان الصحيح والفهم الصحيح لتعاليم الدين الاسلامي هو شكل راق من أشكال هذا الايمان لانه ايمان بالقيم الروحية والتراث الفكري لمجتمعنا .. فالعدالة هي شريعة الله ، وشريعة الله

شريعة العدل تأبي أن يكون الغني ارثا والفقر أرثا ذلك أن الفقر مرض اجتماعي وليس قدرا مكتوبا وصدق تعالي في كتابه الكريم " وما من دابة في الارض إلا علي الله رزقها". (٩)

وقال رسول الله صلي الله عليه وسلم " كاد الفقر أن يكون كفرا " فالعدل واجب في الحكم والفعل والقول، والسياسة العادلة جزء من الدين فاذا ظهرت امارات العدل واسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه . فلا كرامة لجائع أو لمريض أو لفقير في مجتمع تطغي فيه القسوة والاهمال علي الرحمة والعناية ، ومن هنا يأتي دور التكافل الاجتماعي في تحقيق العدل الاجتماعي وذلك ماسعت اليه الناصرية حثيثا نحو تحقيقه .

ان الناصرية تنظر الي المجتمع نظرة فئوية وليست طبقية وهي في هذا تتجاوب مع منهج الاسلام في كون الطبقات سلبية من سلبيات الحياة الاجتماعية . وصدق تعالي " وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتاكم " (١٠). " نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات "(١١). " فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم علي القاعدين درجة " . (١٢)

ولقد ورد مصطلح درجة في القرآن في أربع آيات معناها جميعا يدور حول أمور معنوية كما ورد مصطلح درجات ١٤ مره بمعني أنها مراتب في الثواب الاخروى . والتفضيل هو تفضيل كفاء ات ومواهب لا تفضيل امتيازات واستثناء ات وعلي أساس المساواة في الحقوق والواجبات يقوم المجتمع الكريم حتي لا يؤدي تفاوت الناس في المواهب والكفاء ات الي استبعاد فريق لفريق وبهذا ضمن الاسلام تعاون المجتمع بتعدد فئاته وتفاوت أحوال أبنائه وتساويهم في الواجبات الاجتماعية والكرامة الانسانية فالاشتراكية في الناصرية ليست مساواة معصوبة العينين ولكنها الفرص المتكافئة والتي هي الرد الاشتراكي علي الامتيازات الطبقية .

ان حق التملك هو أحد الحقوق التي قررتها الشريعة وكفلت حمايتها ولكن هذا الحق ليس مطلقا بل هو مقيد بمصلحة الجماعة ولا يخضع لها وتحديد حق التملك وحدود الملكية اذا اقتضته مصلحة الأمة اصبح أمرا جائزا بل واجبا.ذلك أن الشرع في النظام الاسلامي أساسه هو المصلحة العامة وليس مقصودا لذاته ولكنه مقصود لتحقيق مصلحة المسلمين وقد قال الاصوليون " حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله وقد اتبع المسلمون طريقتين في تحديد ملكية الارض الأولي عندما اعتبر الفروق أراضي العراق والشام ومصر ملكا للدولة وفلاحوها أجراء عليها يأخذون من غلتها ما يحتاجون اليه والثانية عندما تم تقسيم الاراضي علي الفلاحين في الاندلس .

اذا كان الكون كله لله " لله مافي السموات وما في الارض " (١٣) ومسخر للانسان " سخر لكم مافي الارض " (١٤)" وسخر لكم ما في السموات " (١٥).

فان المال وسيلة خير باعتباره إحدي وسائل تبادل المنافع وقضاء الحوائج ولا ينبغي تكدس الثروات " كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم " (١٦)، واذا كان التملك هو وظيفة اجتماعية " وانفقوا مما

جعلكم مستخلفين فيه " (١٧) فان العمل هو أهم وسائل التملك حيث جعل الاسلام العمل قيمة أساسية من القيم الاجتماعية والاقتصادية وأحاطه بالقداسه .

واذا كانت الملكية تودي الي ظلم الشعب أو فئة منه فان من المصلحة انتزاع هذه الملكية أو تحديدها وكان الاخذ بذلك استصلاحا تفعله الدولة من قبيل السياسة الشرعية ، وهي حق الدولة في فعل كل ما فيه مصلحة للناس ، وصدق رسول الله القائل " الناس شركاء في ثلاث الماء والكلأ والنار " وقد جاء في البيان الصادر عن المؤتمر الاول لعلماء المسلمين " ان من حق أولياء الأمر في كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذي يكفل درء المفاسد البينة وتحقيق المصالح الراجحة " فكل ماكان ضروريا للناس يأخذ حكم جواز التأميم من الناحية التشريعية.

لقد عرف الفقهاء الوقف بأنه " اخراج العين الموقوفه من ملك صاحبها الي ملك الله ، أي أن تكون غير مملوكة لاحد " بل أن تكون منفعتها مخصصة للموقوف عليهم ، وهذا هو التأميم بعينه . وقد حمي الرسول صلي الله عليه وسلم . أي أقتطع جزء من الارض لتكون مرعي عاما لا يملكه أحد بل ينتفع به سواد الشعب - ارضا بالمدينة يقال بها النقيع لترعي فيها خيل المسلمين ، كما حمي الفاروق عمر أرضا بالربذه .(١٨)

ان التأميم ليس بدعة ابتدعها جمال عبد الناصر وقد وقع التأميم في الاسلام " تشريعا " كما في " الوقف " ووقع في تاريخ الاسلام " عملا " كما في " الحمي " وان نزع الملكية رغما عن صاحبها وقع من الرسول " قضاء " كما في قصة سمرة بن جندب .

الوحــــدة

التوحيد هو الأصل الاول من أصول الدين ، وقد تزامل وارتبط مع التوحيد القومي للأمة العربية . حيث نزل الاسلام ولم تكن الأمة العربية قد تبلور تكوينها بعد ، فجاء ليساهم المساهمة الاكبر في توحيد هوية الجماعة العربية قوميا ، ويعتبر توحيد العرب أثرا مهما من آثار التوحيد الديني ولذلك فان اعادة التوحيد القومي للامة العربية تمثل خطوة هامة وضرورية علي طريق التوحيد الديني .

والوحدة في الناصرية هي الدعوة الجماهيرية والهدف الشعبي لعودة الامر الطبيعي لأمة واحدة مزقها اعداؤها ضد ارادتها وضد مصلحتها ولأن الوحدة تستمد مشروعيتها من عدم مشروعية التجزئة التي اصطنعها الاستعمار فقد طرحت الناصرية حقيقة أن المنطقة العربية يحق لها أن تنزع الي الاستقلال السياسي والي التعبير عن ارادتها السياسية المستقلة في نوع من الكيان السياسي الموحد .

وقد انتقد الميثاق موقف ثورة ١٩١٩ ، فيما يتعلق بمسألة القومية والذي أشار الي عدم النظر خلف الحدود المصرية كما نص دستور ١٩٥٦ م علي الانتماء للامة العربية وعلي عدم الاعتراف بالحدود المصطنعة .

ان الناصرية هي أول من أعطت للمفهوم القومي مضمونا اجتماعيا واضحا فقد قال الزعيم الخالد (ان الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقدمات ضرورية للوحدة وليس معني هذا انه يتعين علينا الانتظار حتي يتحقق هذا كله تماما في كل أرض لكي نبدأ الحديث أو العمل من أجل الوحدة . ان اهداف النضال تعطي لبعضها وتأخذ من بعضها وتعزز احداها الاخري وتتعزز بها) .(١٩)

(لقد كان الكفاح من أجل الوحدة ، هو نفسه الكفاح من أجل الحياة ولقد كان التلازم بين القوة والوحدة من أبرز معالم تاريخ أمتنا فما من مرة توافرت القوة الا كانت الوحدة نتيجة لها) .

وقد قال الزعيم الخالد في القومية (ان شعلة القومية ستبقي ابد الدهر عالية مرتفعة لانها لا تنحصر في شخص واحد هو جمال عبد الناصر ولا تنحصر في افراد آخرين هم من يعملون مع جمال عبد الناصر ولكنها تمثل الشعب العربي) .(٢٠)

وعندما يتحدث عن العلاقة بين العروبة والاسلام " ان الامة العربية لا تري أي تعارض بين قوميتها العربية المحدودة وبين تضامنها القلبي والاخوي مع الأمم الاسلامية " .(٢١)

(ان الاسلام ثورة والتضامن الاسلامي تحتاجه الشعوب الاسلامية) .(٢٢)

واذا كان الميثاق قد اشار الي الروابط الاسلامية الا أن فلسفة الثورة كانت قد وضحت بشكل لا يقبل الجدل تصور عبد الناصر للعلاقة بين القومية والاسلام حيث يتحدث عن الدائرة الثالثة وهي الدائرة الاسلامية التي تربط مصر بالعالم . ذلك ان ملايين المسلمين (تجعله - عبد الناصر - باحساس كبير بالامكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لاوطانهم الاصلية بالطبع . لكنه يكفل لهم ولاخوانهم في العقيدة ، قوة غير محدودة .).

وفي موقف آخر يوضح الزعيم بجلاء امكانية وجود الانتماء الديني المتعدد والانتماء القومي الواحد فيقول : (اننا اذا حاسبنا الناس علي أساس دينهم فان ذلك لا يقودنا الا الي حرب اهلية .. وأنا لا أنظر للمسيحيين هنا أو للمسلمين علي انهم مسيحيون او مسلمون وانما هم في نظري جميعا مواطنون). فهو لا يتصور مطلقا امكانية اقامة الاوطان علي أسس دينية .

ان الناصرية تري في علاقة الامة العربية بالامة الاسلامية هي علاقة تعاون وتضامن سياسي وعلاقة أخوة في العقيدة . في حين أن العلاقة بين الشعوب العربية هي علاقة انتماء واندماج وتمثل وحدة عضوية فوق أية فرد وبعد أي مرحلة .

واذا كان من يناهض العروبة بالاسلام . بان هناك تعارضا بين اقامة الدولة العربية الواحدة . والدعوة الي الوحدة الاسلامية فاننا نذكرهم بما قاله المرشد العام للاخوان المسلمين (ان هذه الشعوب الممتدة من الخليج الي المحيط كلها عربية تجمعها العقيدة . ويوحد بينها اللسان وتؤلفها الوضعية المتناسقة في رقعة من الارض واحدة متصلة متشابهة . لا يحول بين أجزائها حال ولايفرق بين حدودها فارق ونحن نعتقد

أننا حين نعمل للعروبة نعمل للاسلام . ولخير العالم كله . فلن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ووحدتها فالعرب هم أمة الاسلام وشعبه المميز) .

ويقول ابن باديس ممثل الجامعة الاسلامية في المغرب العربي عن العلاقة بين العروبة والاسلام (العرب أمه في القومية وفي السياسة ، والوحدة السياسية بمعني وحدة الدولة امر وارد بل واجب بين من يتمتعون منهم بالاستقلال عن مناطق نفوذ الاستعمار ، اما الامم التي تجمعها رابطة الملة والاعتقاد الديني دون رابطة العروبة القومية فان رابطة الدين تثمر لها وحدة في النواحي الادبية والاجتماعية - دون السياسية - ومن ثم دون الدولة الواحدة فلابد والحال كذلك من التميز بين نوع الرابطة).

وجمال الدين الافغاني يري (أن النوع الانساني واحد ولكن الخواص القومية توزعه الي شعوب وقوميات وبين الملة الاسلامية روابط مصلحة ووشائج اعتقاد لكنها لا ترقي الي الحد الذي تجعل الممكن والاصلح بالنسبة لهم هو وحدة الخلافة أو الدولة الأمر الذي يترك الباب مفتوحا علي مصراعيه لرابطة القومية ودولتها).

وأبو الاعلي المودودي يقول في القومية ، أما القومية فان أريد بها الجنسية فهي أمر فطري لا نعارضه .. وكذا اريد بها انتصار الفرد لشعبه شريطة الا يستهدف تحطيم الشعوب الاخري ان اريد بها حب الفرد لشعبه فنحن لا نعارضها كذلك اذا كان هذا الحب لا يعني العصبة القومية العمياء التي تجعل الفرد يحتقر الشعوب الاخري وينحاز الي شعبه بالحق والباطل علي السواء . وان اريد بها مبدأ الاستقلال القومي فهو هدف سليم كذلك فمن حق كل شعب ان يقوم بأمره ويتولي بنفسه تدبير شئون بلاده) . اي ان المودودي لا يعادي القوميه باطلاق ومن حيث المبدأ فإنه يعادي القوميه العدوانيه وقوميتنا العربيه ليست كذلك لانها خلقت وترعرعت في احضان ديننا الاسلامي الحنيف ، والناصريه وهي تؤمن بوحدة الامه العربيه تري في ذلك شرطا ضروريا هاما لنصرة الاسلام والمسلمين في أرجاء المعموره .

واذا كان هناك من يناهض الاسلام ويعمل علي الترويج لما اصطلح علي تسميتها بالعلمانيه او اللادينيه والتي هي في حقيقتها مذهب ديني في المسيحيه وجزء من تراثها اللاهوتي وتعني فصل الدين عن الدوله فلا معني اذا للعلمانيه بعيدا عن اصلها الديني ظرفها التاريخي والجغرافي لان جوهر الدعوه للعلمانيه في مجتمع المسلمين يعني استبدال الشرائع والقواعد والاداب الاسلاميه بأخري وضعية وابقاء الاسلام مجرد شعائر وطقوس تؤدي بالمساجد في الوقت الذي انتقل الاسلام بالعباده من الصومعه الي الشارع واعتبر مجرد ازاحة الاذي عن الطريق صدقه ، واسقط تلقائيا تلك الحواجز المصطنعه بين الدنيا والدين . وجاء في الحديث الشريف (ليس منا من ترك دنياه لأخرته) ولا رهبانيه في الاسلام والزهد في الاسلام ليس رهبنه جديده ولا هو اعتزال للحياه وانما هو الاكتفاء بالحلال لا التجرد منه فأزهد البشر هو الرسول العظيم .

ان من يقول بفصل الدين عن السياسه لا يفهم في الدين ولا في السياسه كما يقول الامام الخميني ويسميها الدكتور عصمت سيف الدوله بآية المناهضة ويعبر عنها بعصر المفكرين بالمقاله الابليسيه (٢٣) او ينسبها البعض للاسرائيليات الجديده (٢٤) ويدعوها آخرون بالفصام النكد(٢٥) ففى الاسلام يرتبط

الدين بالدولة ارتباطا وثيقا ، ولايمكن تصور دولة اسلامية بلا دين كما لا يمكن تصور الدين الاسلامي فارغا من المجتمع وسياسة الدولة ولقد كان قاضي بغداد ابو الحسن الماوردي هو أول من وضع الاسس النظرية لفكرة ان الاسلام دين ودولة .(٢٦)

ان بعض فصائل الحركة الاسلامية قد صعدت من درجة الخلاف بين الناصريين وبين جماعة الاخوان المسلمين من المستوي السياسي الي المستوي الديني فيحكمون علي الثورة العربية بالعلمانية وهم يعلمون تماما ان الصراع بين عبد الناصر والاخوان ليس علي الدين ولا خلافا علي الانتماء اليه والولاء له ، وانما كان سياسيا حول السلطة والحكم . وقد قال عبد الناصر : (هم يقولون القرآن دستورنا ، ونحن نخاع الملك ونقضي علي الفساد ، والظلم الاجتماعي ، وتحقيق الجلاء ، فهل الذي نعمله خروج علي القرآن) (٢٧).

ان المشروع الحضاري الناصري هو مشروع قومي وليس علمانيا وهو خطوة علي درب احياء ذاتية الأمة العربية والأسلامية . لحضارتنا هي حضارة قومية لأنها المحصلة الزرقي لتفاعل الحضارات السابقة ، وهي حضارة ذات مضمون اسلامي ، لا يمكن نزع احدهما عن الآخر ، او انتزاعه منها فذلك محال فهلا وعينا السلامنا وعروبتنا جيدا وابصرنا العلاقة العضوية بينهما .

هوامش

١- سورة الأحزاب الآية ٥
٢- سورة النساء الآية ٥٩
٣- سورة البقرة الآيه ٢٣
٤- سورة البقرة الآيه ٢٩
٥- سورة الغاشية الآيه ٢١، ٢٢
٦- سورة الحج الآيه ٣٩
٧- سورة القصص الآيه ٥
٨- خطاب في ٢٥/ ٤/ ١٩٦٤م
٩- سورة هود الآية ٦
١٠- سورة الانعام الآية ١٦٥
١١- سورة الزخرف الاية ٣٢
١٢- سورة النساء آية ٩٥
١٣- سورة البقرة آية ٢٨٤
١٤- سورة الحج آية ٦٥
١٥- سورة الجاثية آية ١٣
١٦- سورة الحشر الآية ٧
١٧- سورة الحديد الآية ٧
١٨- انظر : بحث الحمي في الاحكام السلطانية للماوردي ص١٦٤
١٩- خطاب في ١٩٦٧/٢/٢٢م
٢٠- خطاب في ١٩٥٨/٥/١٨م
٢١- خطاب في ١٩٦٧/٥/٢٧م
٢٢- خطاب في ١٩٦٢/٢/٢٢م
٢٣- الشيخ محمد رشيد رضا
٢٤- الزعيم المغربي علال الفاسي
٢٥- سيد قطب
٢٦- انظر : كتاب الأحكام السلطانية
٢٧- حديث في ١٩٥٤/٩/٥م

جورج المصرى

الإسلام والمجتمع عند عبد الناصر

روي لنا الحكيم الهندي العظيم "راماكرشنا" ان أربعة من العميان انطلقوا يوما الي فيل فأخذ كل واحد منهم جارحة من جوارحه وجسها بيده ومثلها في نفسه، فأخبر الذ ي مس الرجل ان خلقة الفيل طويله مدورة شبيهه بأصل الشجره وجذع النخله وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهه بالهضبه العالية والرابيه المرتفعه وأخبر الذ ي مس خرطومه انه طويل كالسهم... إلخ. وهكذا أخذ كل واحد من العميان يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما وصفه من خلق الفيل. وهذا هو حال الباحثين حينما يحاول كل منهم معرفة حقيقة العلاقة الديالكتيكيه بين الناصرية والاسلام . فإن كل فردمنهم لا يصيب الحق في وجوهه ولا يخطئه أيضا بل يصيب منه جهة واحدة وبالتالي فإنه لا يري من الحقيقه إلا وجها واحدا من أوجهها اللامتناهيه. فمنهم من وصفه بالالحاد - أي عبد الناصر- ومنهم من صبغ أيديولوجيته السياسيه بصبغه إسلاميه محضة ردا علي الفريق الاول. ولا شك أن أحدا لم يتوصل إلي الحقيقه المطلقه في كل ذلك .

ولا تدعي هذه الدراسه تقديم الاجابه عن التساؤلات الشائكه في العلاقة بين الناصرية والاسلام ولكنها تحاول النظر إلي العلاقة من منظور مختلف أداته المحورية التحليل (السوسيولوجي الاجتماعي)عبر مقدمة، تعريف ، وظائف ثم روح الاسلام. واذا كانت الدراسه تقدم- هي الاخري - وجها واحدا من المسألة فانها لا تدعي تحميل الناصرية بمفاهيم معينة كما انها لا تربط الاسلام بمعاني محدود ة الرؤية ولكنها تحاول النظر إلي العلاقة بصورة مختلفة .

مقدمة:

المنطلق الاولي لدور عبد الناصر في إحداث تغير اجتماعي يذ هب إلي رؤيته الذاتيه المتفقة مع انماط اجتماعية - ثورية كانت مهيأة ولم يحققها النسق البورجوازي - الاستعماري قبل الثورة فأطاح بالسلطة ابتغاء لفرض تلك الانماط في الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقوضا بتلك التوازينة النسفية السائدة والمستندة علي مقولة مجتمع النصف في المائة ، وقد أكد أيضا علي رؤيته الثورية في ضرورة اقامة مجتمع يعتمد علي القوي الاجتماعية صاحبة المصلحة في التغيير والثورة وعلي درجة تكيف عالية مع المكونات الحضارية للمجتع بما يوحز درجة متقدمة من التوازن الاجتماعي وحدا أو حتي من الرضاء النفسي للافراد وفي ذلك تأكيد نا صري للتغير الارادي الثوري .

والناصرية كمشروع حضاري عربي حقيقة موضوعية تنتمي إلي لغة المجتمع الحي المتحرك عبر فعالية نهضته الجديدة ، فهي الاطار الذي حدد نوعية هذه النهضة وطبع ملامحها واعطاها ماهيتها الحضارية التي تميزت بأبرزما يتميز بها حركات النهضة المعاصرة المتشابهة لد ي شعوب العالم الثالث وكانت لها بالاضافة إلي ذلك ملامحها الخاصة التي تعطيها تكوينها الذاتي المختلف وكانت أهم تلك الملامح اعتماد النظرة الشاملة في معالجة قضايا التطور والاخذ بمنطق القياس الموضوعي للامور ، وقد ساعد ذلك علي الوصول إلي بعض القواعد المنهجية واعتماد ها ضمن المنهج الناصري ، فتوصلت الناصرية إلي ان التفاعل بين الارادة الانسانية من جانب والواقع المادي القائم في المجتمع من جانب آخر عو المسئول عن التطور وتحديد اتجاهه فكل من الارادة الانسانية بقدراتها الابداعية والواقع المادي بظروفه ومكوناته يؤثر في الاخر ويتأثر به وليس في مقدور أي منهما ان يدفع التطور الانساني قدما دون مساهمة فعالة من الآخر . كما توصلت الناصرية إلي ان التطور للمجتمعات لا يتم دون ضوابط ولكن تحكمه قوانين عامة من أهمها :-

١- قانون التقدم الاجتماعي : -

فالتقدم يعني تطور نظم المجتمع من صور بسيطة إلي صور اجتماعية أكثر زيفا الأمر الذي يكون ملائما للعد د الاكبر من اعضائه اذا كانت الانسانية - وبالضرورة - موضع التقدير.

٢ - قانون التغير الثوري للتطور الاجتماعي :-

ان الصراع الذي يحدث في المجتمع بين درجة التطور وبين قواه الانتاجية من جانب وتخلف النظم الاجتماعية من جانب آخر يتحد د بفاعلية الانسان الثورية لدرجة ان المجتمع قد يدخل مرحلة ثورية فتنشأ نظما اجتماعية أكثر تطورا لتشمل البناء الاجتماعي بأكمله وتحتويه فيقول الميثاق الوطني (ان الثورة تقدم بالطبيعة .ان التقدم هو غاية الثورة والتخلف المادي والاجتماعي هو المفجر الحقيقي لارادة التغيير والانتقال بكل قوة مما كان قائما بالفعل إلي ما ينبغي ان يقوم بالامل .

٣ - قانون نضال القوي الاجتماعية :-

يتحدد تطور كل مجتمع عن طريق الاختلافات والصراع بين القوي الاجتماعية المحددة التي يتكون منها وهي صاحبة المصلحة في غاية النضال وبين اعدا ءها الساعين إلي تقويض مكاسب تلك القوي والفيصل بينهما الموقف من الاستغلال والذي يتحدد بعلاقة المجتمع .

٤- قانون العلاقة بين المادة والروح :-

تتحدد العلاقات الاقتصادية في الانتاج مباشرة أو غير مباشرة بقيام الانجازات الروحية - القيمية كأساس لنهضة المجتمع وهي التي تتفاعل وتتساند مع العلاقات الاقتصادية(معني الثورة الاجتماعية التي تعمل من أجل التغيير الاجتماعي الشامل بسقوط تحالف الاقطاع ورأس المال ونقل الثروة إلي ملكية الشعب العامل وسيطرته ولكننا في نفس الوقت نملي علي قوانين الحركة والتغيير الاجتماعي والقيم الروحية - خطاب ١٩٦٣/١٢/٢٣).

وتشير تلك القوانين إلي أهمية النظرة الكلية الشاملة التي ترفض انصراف الدراسة إلي الوصف المنتظم الموضوعي لمجموعه من الوقائع ذات الاهمية الثانوية بالنسبة للبناء القائم . فالنظرية الصحيحة من الوجهة الناصرية هي الوعي بمسلك عملي يستهدف التغيير . ويتأسس ذلك علي ثلاثة حقائق رئيسية أولها : ان الناصرية لم تبدأ من منطلق ثابت أو دوجما طيقي سواء كان مثاليا أو ماركسيا وانما تبلورت من خلال معالجة المشاكل العملية الخاصة بالعالم العربي بشكل محدد فان انتماء ها الفلسفي ليس للفكر المطلق الذي كان سائدا في القرون الوسطي وانما للنسبيه التي أصبحت الطابع المميز للفكر في القرن العشرين ، وثانيها الحاجة إلي منظومة فكرية تقوم علي التفاعل الدينامي الخلاق بين الانسان والطبيعة وعلي العملية التكوينية التي يخلق الانسان عن طريقها ذاته ولكي يتم ذلك لابد من منهج يبدأ من المقدمات الواقعية حتي يصبح المواطنين مقدماته في وجود هم الواقعي وعملية تطورهم .. وتتمثل ثالثها في وجوب التحرك بهذا التصور النظري إضافة إلي ادراك ماهية الواقع لتأسيس نظام اجتماعي للحياة تظل النظرية فيه مصاحبه للمسلك العملي فتحلل الواقع المتغير وتصوغ تصوراته تبعا لذلك . ومن هنا تأتي أهمية ادراك التفاعلات الواقعية التي عاصرت نشأة الناصرية . فقد تنامي الفكر الناصري في اطار حركة شاملة لمحاولة تعقل الوجود العالم - ثالثي والعربي (خاصة) الذ ي يعيشه الانسان العربي بحيث دفعه إلي ذلك وقوع ثلاثة أحداث هامة أثرت في حياته لايجاد أساليب علمية لمسايرة التطور العالمي المتفقة مع طبيعة العالم المتغيرة في النصف الثاني من القرن العشرين وهي المرحلة التي ظهرت فيها الناصرية وتمثل ذلك في تعاظم قوة حركات التحرر الوطني ، ظهور المعسكر الشيوعي كقوة كبيرة يتزايد وزنها - حينئذ - أمام المعسكر الرأسمالي ثم التقدم العلمي الهائل الذي حقق طفرة في وسائل الانتاج .

وقد أدت تلك التطورات إلي النظر إلي الدين والاسلام في المنطقة العربية باعتباره أحد الجوانب الهامة في حياة المجتمع والثقافة والفرد . وحاولت سائر القوي السياسية التقرب منه لاكتسابها الشرعية الشعبية ومعني ذلك اهتمام المنظور السوسيولوجي للدين بدرا سة الوظائف الاجتماعية التي يؤديها للافراد والمجتمع فضلا عن ابراز الدرجة التي يصل بها إلي مستوي الحفا ظ علي استمرارية تكامل

المجتمع وتحقيق الوحد ة النفسية للافراد . فالدين ، وفقا لهذا المنظور ، لا يفهم بمعزل عن باقي أنظمة المجتمع لانه جزء من نسق بنائي يؤثر ويتأثر بالعمليات الاقتصادية والسياسية والتعليمية داخل المجتمع . وعلي أية حال فإنه من الملاحظ ان دراسة الدين في التراث السوسيولوجي لم تحظ بمكانة ثابتة في العلم الاجتماعي . فقد نظر إلي الدين ، تحت تأثير الوضعية علي انه لاهوت وباعتباره أمر من الامور المعيارية واعتقد البعض ان الدين لا يمكن دراسته أو تحليله .وشهدت الدراسات السوسيولوجية بعد الحرب العالمية الثانية اهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والافكار والمعاني الذاتية والاديان التي كانت من الموضوعات المهملة في البحث السوسيولوجي .

وفي هذا الاطار تأتي المزاوجة بين السوسيولوجيا والاسلام والناصرية بتواكب التطورات العلمية في ميا دين العلوم الاجتماعية من جانب ولتؤكد الدور المتزايد للاسلام في حياتنا الاجتماعية من جانب ثالث ولتزيد - ثالثا- من قناعاتنا بالايديولوجية الناصرية .

١- التعريف :

ان الدين عمل جماعي لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات . فهو سلوك عام يضم كافة الافراد وعادة ما يفرض عليهم فرضا حيث يساعد هم علي التخلص من إحباطاتهم الدينوية في محاولاتهم الحصول علي الغايات الحتمية في الخير والمحبة والجمال لانه يعطي إطارا ميتافيزيقيا لعالم الحقائق يحاول فيه الانسان الوصول إلي السعاد ة المطلقة . ولم يقدم الدين عبر العصور الشعائر والطقوس التي تساعد علي إيجاد الراحة النفسية للافراد والوسائل التي تقوي الاعتقا د فحسب بل يقدم تفسيرات فكرية تسهم في تكوين الحس الاخلاقي وتهتم الناصرية بالتمييز بين المشكلات المتعلقة بنشأة الديانات وروحانيتها وبين التي تعني بوظيفتها لان صدق المعتقدات أو زيفها أمر يخص الميتافيز يقاوحد ها . ولذا فان نطاق بحثها إلي الدور الذي تقوم به المعتقدات الايمانية في الحياة وقد أدي تنوع الاديان مابين سماوية أو وضعية (الطاوية الهندوسية) إلي اشكالية في تعريف الدين الذ ي قد يفهم من دين معين ولايتطابق بالضروزة علي الآخر . وقد ساعدت رؤية الناصرية للكون كوحد ة كلية في تخطي تلك الجزئية لانها تقوم بتحديد الجوانب التي تدرس من الظاهرة الدينية وتوضح العاملية الدينية في التأثير علي مكونات الحيا ة الاجتماعية باعتباره متغيرا مستقلا يساهم في تغيير أنماط سلوكية معينة فتفسر من هذا المنطلق بعلاقته با لمجتمع .

وحسمت الناصرية اشكالية التعريف بتركيزها علي الاديان السماوية والابتعاد عن كل الصيغ الميتافيزيقية كاسنا د تفسيره إلي غيبيات مجرد ة ، فتؤكد ايمانها بالآله الواحد وتنفي الديانه الطبيعية المستند ة إلي محض الذ هنيات للافراد أو الديانات الخرافية وليدة التراكمات الحضارية الموروثة لبعض الشعوب مما يضفي علي التعريف الموضوعية التزاما بتوجيه المنهج السوسيولوجس وتمتد الرؤية التاريخية للدين عند عبد الناصر إلي أعماق المجتمع الذ ي عثر فيه علي ميلاد كل دين وانتهي إلي ان الروح الدينية كامنة في المجتمع وان كل ماهو ديني الاصل إجتماعي ، فالحقيقة الدينية تمتاز بأنها مجتمعية لانها لا تصدر الا عن المجتمع وتتحقق مصداقيتها فيه، فالدين موروث للشعب عن اسلافه فيميل إلي الثبات في ميكانيزماته الداخلية من حيث الماهية والجوهر ويختلف الزاوية الذ ي ينظر منها الافراد له ، والجماعات بدورها لا تقبل تغيير بمقيداتها أو إعاد ة النظر فيها حتي باختلاف القائمين علي تنفيذه

والتحدث با سمه ، ولذا يمكن القول ان الدين عند عبد الناصر هو الموروث الشعبي الذي يتضمن الاسلام والمسيحية واليهودية وما يندرج تحت ذلك من تراث حضاري وتقاليد متوارثة (احنا اتعلمنا الدين على أي اساس،مين اللي علمنا الدين ؟؟ اتعلمناه من أهلنا . الواحد اتعلمه من عيلته واتعلم ان الدين د ه حلال وده حرام وتوارثنا هذا أبا عن جد - ١٩٦٨/١٢/٣).

وتتشابه تلك الرؤية مع فكر" اميل دوركايم " (١٨٦٨-١٩١٧) الذ ي اعتبر التوتمية أكثر صور الدين بساطة واسند هذا الاعتبار إلي الافتراض بان قبائل الاورانتا الاسترالية تمثل مرحلة أولية في النمو التطوري الذي يساعد المجتمع البدائي علي ظهور الممارسات الدينية في أوضح صورها لان التوتمية تشير إلي اعتقاد داخلي في قوة غيبية أو مقدسة وفي مبدأ يحدد مجموعة جزاءات يتعين تطبيقها علي من ينتهك المحرمات.

وتتعد ي الاضافة الناصرية رؤية الاسلام الاجتماعي إلي انه الحق والعدالة التي تنظر إلي الارادة العليا التي تقيم الخطأ من الصواب بما يحمي ويحفظ القيم المتوراثة لامتزاج الاسلام بالتراث الاجتماعي وتفترض تلك الرؤية أيضا حتمية تفتيت الوضع الراهن بموروثاته الرجعية وايجاد نسق حتمي جديد لاحداث المجتمع الثوري المرتكز علي قيم روحية عقلانية تحس برفض الماضي والتطلع إلي المستقبل وأوضح أهمية الاسلام في المجتمع بوضعه القواعد والقوانين المنظمة لعلاقة الفرد بالواقع والتي بدونها لايشيد تضامن اجتماعي . ولا يكتمل بنيان المجتمع الا بدور الاسلام الذي يترجم المقومات الخلقية والمثل العليا المتسقة مع الكيان الاجتماعي . فهو - في مدلولاته الاجتماعية - تعبير عن الايمان في إطار بيئي معين بقواعد محدده تكون محورا للترابط والائتلاف بين المواطنين فيهدف إلي توحيد ايمان اتباعه وايجاد حلولا للإهتمامات مما يعني تزايد مصداقية الاسلام الاجتماعية لانه يجد أصداء عملية في نفوس المؤمنين وتسليما من عقولهم بسبب الالتقاء الواضح بين القوانين الايمانية (العدالة مثلا) بقوانين تطور المجتمع وأهدافة .

وتتركز أدوار الاسلام في المجتمع بتعزيزة الاتفاق حول طبيعة ومستوي الالتزامات الاجتماعية بتزويد المجتمع بالقيم التي تشكل اتجاهات اعضائه فتحدد لهم مستوي تلك الالتزامات وينظر إلي الاسلام بوصفه مساعدا لخلق أنساق قيمية ذات صفة تكاملية متماسكة .

وفي مثل هذا النوع من الهرم القيمي تجد الناصرية في الاسلام قدرته المتمايزة في تحديد ماهية القيم المطلقة واتجاهات الافراد نحوها متدرجة من الماديات إلي المطلق المجرد أو تلبية المتطلبات الكثيرة لافراد المجتمع وحاجاتهم الملحة مثل القضاء علي الاستغلال وسحق الظلم وفي الاديان السماوية تبقي الرغبة في الوصول إلي الكمال وفي العقائد الدينية يمكن تمس تلك الصورة في جوهرها تبعا لمستوي الحضارة والتغير في معيار القيم فيريد الاعتماد علي الاسلام بوصفه بوتقه حضارية للقيم التي تقوم مسارات الافراد الحياتية . ولايمكن للناصرية الاستناد في تعريف الاسلام علي زاوية الاعتقا دية اذا استبعدت الاعتقادات كقوي سببية في تفسير الفعل الانساني ولذا يعرف (اجتماعيا) من خلال أنظمتة المطبقة في المجتمع والسلوك الفعلي ، ومن الناحية الوظيفية تري الناصرية ان الاسلام كنسق من الاعتقا دات الايمانية والممارسات الاجتماعية الايجابية يمكن المواطنين من النضال ضد المشكلات المختلفة ، فهو رفض

الاستسلام للتخلف والتبعية أولأية أمور تحاول خرق الارتباطات الانسانية لانه يحفز الافراد علي النضال بنجاح ضد التفسيرات المناقضة لروحه .

ولا يري التفسير الماركسي البناء الحقيقي للاعتقا د الديني باعتباره انعكاس مباشر للعلاقة البنائية بين الافراد والجماعات ولكن ينظر اليه علي انه مظهر من علاقة معنية للتفاعل أي علاقة الانسان بالانتاج الاقتصادي، فطبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات الاساسية المهتمة بعملية الانتاج هي التي تحلق الضروف المؤدية إلي ظهور نمط معين من الاديان ، ففي كل المراحل السابقة علي ظهور المجتمع الشيوعي يقع الناس في علاقة اغترابية مع كل من وسائل الانتاج .

أما الناصرية فلا تعتمد علي الايمان بالغيبيات المجردة فالغيب الذي تؤمن به وبوجود ه من وراء الطبيعية العقلية المجردة مختلف عن الطبيعة الما دية المنفعلة ، بل ان الاسلام شيء ذو قوة فعالة مؤثرة وذو أسلوب في تصرفاته يتناقض مع الطرق التي تؤثر فيها الما دة من حولها ، اذ ان هذ ه المادة يصدر عنها اثرها دون شعور أو اختيار منها ، أما القوة التي يخضع لها المسلم فيفهمها كقوة عاقلة تقصد ما تفعل وتتصرف بارادتها ، تلك القوة العاقلة المتدبرة ليست منطوية علي ذاتها أو حبيسة ذهن المؤمنين وانما هي ذات اتصال معنوي - حياتي بهم لممارستهم طقوس العبادة المتعدد ة .

٢- *الوظائف:*

تري النظرية الوظيفية ان دور الدين في المجتمع هو مساعد ة الناس علي التكيف مع الحقائق الثلاثة وهي اللاتوقع والعجز والندرة وما تتضمنه من إحباط وحرمان ووجود من يملكون ومن لايملكون ، وتمثل هذه الحقائق الثلاث خصائص اساسية للوجود الانساني وتوجد بدرجة متفاوته في كل المجتمعات الانسانية فالدين ينظر له اذن علي انه أكثر الميكانيزمات الاساسية للتكيف مع العناصر الاحباطية والمخاطرة وهو الذي يعطي إجابة لمشكلة المعني ويجيب علي السؤال النهائي لماذا ؟ " وبهذا يعطي للوجود الانساني معني ويكون للانسان اجابات علي المشاكل التي لا يستطيع العلم الاجابة عليها .

وتتبلور وظيفة الدين بوصفه الحفز علي الفعل المتجه لقيم مثلي ، فالانساني القريب من الله ليس انسانا يري حقائق مختلفة لا يحس بها غيره فحسب وانما هو يستطيع فعل أكثر مما يستطيعه غير المؤمن ، فالوظيفة الاجتماعية للدين تتمثل في الحفاظ علي تماسك الجماعة وما يرتبط بذلك من موضوعية متصلة به داخل نسق أوسع هو المجتمع .

وتتزايد أهمية الدين في التغير الاجتماعي الذي يطرأ في التحولات علي علاقة الانسان بالانسان ويشير إلي أوضاع جديد ة تطرأ علي البناء الاجتماعي ككل والنظم وأدوات الجماعه نتيجة قاعدة جديدة للضبط السلوكي أو كنتاج لتغيرها في بناء فرعي معين أو في جانب من جوانب الوجود الاجتماعي ذاته .

ويؤخذ التغيير الإجتماعي علي أنه التعديلات التي تحدث في أنماط الحيا ه في مجتمع معين يكشف فيه علي نمو علمي لمصادر الاختلال الوظيفي وعوامله ويكشف أيضا عن البعد التاريخي للتغيير في اطارحركة تغييريه شامله (ثورة) تبتعد عن المسائل الجزئيه وتمتد الي د قائق السلوك

البشري في مظاهر الثقافه والحضاره والإنتقال من البسيط إلي المركب ومن البدائي المتخلف الي الحضاري المتقدم.

وأعتقد ت الناصريه أن سياسة تذويب الفوارق بين الطبقات هي صيغه ملائمه للتغيير الاجتماعي . فهي تهدف الي ضمان السيوله الإجتماعيه أي ضمان سيولة الانتقال بين الطبقات المختلفه وهو ما يفترض:

أ- تصفية الطبقات التي تملك ولا تعمل والتي تعيش علي دخل بلا عمل والتي يصعب الانتقال اليها والتي لا يمكن أن تتعايش مع الطبقات الأخري، ويتطلب تصفية هذه الطبقات النزول بملكياتها الي المستوي الذي يلزم أصحابها بالعمل ومعني ذلك فرض العمل علي مختلف الطبقات بحيث يتحول أفراد المجتمع الي عاملين .

ب- ضرورة أن يصبح العمل اساسا للقيمه الإجتماعيه للفرد وأن يصبح المصدر الأساسي للدخل وبذلك لا تتحدد مكانة الفرد الإجتماعيه بناء علي الإمتيازات الطبقيه الموروثه بل بناء علي دوره في المجتمع بحيث يمكنه تغيير المكانه بتغيير الدور .

ج- ضمان التقارب بين الطبقات الأخري وذلك بالحد من الثروات والدخول الكبيره وبرفع مستوي معيشة الطبقات الفقيره .

د- اقرار مبد أ تكافؤ الفرص عملا وخاصة في نطاق الخدمات الأساسيه اللازمه لحياة الانسان ولتنمية قدراتها ومثلها التعليم والعلاج. ويلعب التعليم المجاني دورا محوريا في تذويب الفوارق بين الطبقات لانه يفتح مجال الحراك الاجتماعي إلي أعلي أمام كل قادر علي إثبات كفاءته في مختلف الأنشطه والوظائف.

ومعني هذا أن التذويب يعني ضمان السيوله الاجتماعيه أي ضمان سهولة الانتقال بين الطبقات بحيث لا تقوم عوائق من القانون أو من الواقع تحول دون جهود الافراد في هذا السبيل وبذلك تحل ظاهرة الفئات الاجتماعيه المفتوحه محل ظاهرة الطبقات المغلقه والتي يتحدد حسب قدرات الفرد ودوره الاجتماعي.

وتستند الناصريه في تحليلها الوظيفي للاسلام والتغيير الاجتماعي علي الرؤيه المتكامله للاسلام بوصفه فعلا حافزيا للتغيير في المجتمع الذي يظهر فيه الاسلام علي أنه الوحده الأكثر تأثيرا في التحليل الاجتماعي. ويجد الباحثين لدي "ما كس فيبر" إهتماما بالتغير كعنصر أساسي من عناصر التفاعل الاجتماعي يفوق مستوي اهتمام "دوركايم "بهذه القضيه. ويتضح ذلك من نظرة كل منهما لهذه القضيه من خلال علاقتها بالقيم الدينيه. فبينما يؤكد "دوركايم" علي دور القيم الامبريقيه في تحريم المسا س بالحاله النظاميه الراهنه نجد"فيبر" يوضح من خلال نظريته عن النبوه وعملية الصياغه العقلانيه للكاريزما الدور الآخر للعنصر القيمي المتعلق بالقيم كوسيله اداريه في احداث التغيير الاجتماعي. ولا يعتبر "ماكس "فيبر منتقضا في هذا الاطار لما يذ هب اليه "دور كايم" وإنما نجده يوسع الدور الذي فشل في تأسيسه للقيم ويعزي نجاح "فيبر" في ذلك إلي منظوره المقارن واهتماماته بقضايا التغير الاجتماعي.

وتربط الناصريه بين التغير الاجتماعي والصراع الاجتماعي. فالصراع عملية حتميه في كل النظم السياسيه ويتخذ أبعادا متباينه في كل منها ولكنه موجود بوصفه جزءا من الذات الانسانيه وهو البعد الواضح للتعامل في عملية السعي المستمر نحو خلق نظام جديد. والصراع مهما تعددت انماطه وقنواته يسهم في تحقيق الوحده والاتساق بين أفراد المجتمع. كما يؤدي الاستمرار إلي اعادة تكييف المعايير وبناء القوه داخل الجماعات مع حاجة الافراد والجماعات المكونه له.

وقد رأي عبدالناصر أن الصراع الطبقي لم ينشأ مع بدايات المجتمع لان الأفراد خلقوا متساوين والهيكل الاجتماعي بطبيعته متناسق يحصل فيه كل فرد حسب جهده لان الطبقات نشأت نتيجه استعمال سلاح رأس المال لاستغلال وطالما استمرت التناقضات والفوارق الطبقيه سيستمر الصراع الطبقي بين من يملكون وبين من لا يملكون.

وتعني الطبقه في الميثاق الوطني قوي منظمه متصارعه. وهو المعني الذي جاء في البيان الشيوعي ولكنه في بيانه لاسباب الانتماء الطبقي لا يأخذ بتحليل الماركسيه لاسلوب الانتاج وعلاقاته وما يبني عليها من نظريات أخري (فائض القيمه) بل يرجعها الي احتكار ثروة الشعب ويضع الميثاق الحل في اطار الديمقراطية التي هي سلطة كل الشعب لان الصراع الطبقي متوقف علي موقف الدوله. فحين تكون الدوله ليبراليه يصبح الصراع حتميا وطبيعيا وحين تكون الدوله ديمقراطيه إشتراكيه تبقي الرجعيه الرأسماليه طبقه من حيث هي معاديه ومتصارعه وتتحول بقية الطبقات الي قوي لانتفاء عامل الصراع بإنتفاء مبرراته حتي مع وجودالفوارق بين الطبقات إذ أن الدوله ستقوم تحت قيادتها الجديده بتذويب هذه الفروق سلميا، ويعبر ذلك عن قناعة ناصريه بالانسان (ان النصر عمل والعمل حركه والحركه فكر والفكر فهم وإيمان. وهكذا فكل شيء يبدأ بالانسان).

وتركزت تجربة الثورة الاجتماعيه في مصر في إحداث تغييرات ثوريه في المجتمع لتمس أهم عناصره بالعمل علي التلاؤم التدريجي بين الانساق الاجتماعيه وبين المؤثرات الخارجيه (خارج النسق) مثل ما حدث في قرارات يوليو ١٩٦١ ومن ثم يميل النسق الي التكامل متخطيا المفهوم البنائي التوازني الذي تقول به المدرسه الوظيفيه " إذا كان النسق الاجتماعي يسعي الي التلاؤم التدريجي مع التغيرات الخارجيه ومن ثم يسعي سعيا مضطردا إلي التوازن والتكامل فإن من الواضح ان هناك احتمالا كبيرا بأن تقوم النسق الاجتماعي بمقاومة التغير الخارجي فيفشل في ان يتلاءم معه".

ولكن اذا كان النسق يسعي الي التلاؤم ليصل الي وضع متوازي يستجيب فيها لكافة القوي التي تمارس تأثيرها عليه فإن النسق يصبح متوازن لانبثاق التغير من الضمير الجمعي له فلا يسعي الي مقاومتها لانهامعبره عن حاجاته وتخدم قطاعات من الوحدات الاجتماعيه المكونه له وهي القوه صاحبة المصلحه في التغيير والثوره.

وحينما عمل عبدالناصر في قرارات ١٩٦١ إلي خلق تغيرات مضاده لاتجاهات النسق المحافظه - الرأسماليه محدثا خللا وظيفيا فيه فإن ذلك قد أدي الي انعدام التكامليه النسقيه السائده. وكان ذلك من خلال تصور للاسلام يقوم علي أهميته الحيويه في التغيير واتساقه مع المفاهيم الجديده للعداله

الاجتماعيه، وانهاء سيطرة رأس المال الخاص علي القرار الاقتصادي مقابل التزايد الواضح لدور الدوله المعبره عن قطاعات عريضه من المواطنين فمن وجهة النظر السوسيولوجيه يعد الاسلام دينا شاملا لانه :-

١- لا يحصر دعواه بحدود إقليميه معينه.

٢- لا يحصر تطبيقه في بعض النظم دون غيرها.

٣- ليس له نوع من الاستقلال الوجودي في النص الموحي به. ولا يمكن أن يتساوي الاسلام مع الممارسات العمليه للمجتمع الذي ينتشر به. وهناك في الاسلام نسق قيمي موحد يحكم كل جوانب الحيا ه الاجتماعيه وليس هناك انفصال بين المسجد والمجتمع الذي يعكس القيم الاسلاميه في كل أفعاله وبالتالي فإنه يعتبر المظله للنظام الاجتماعي وان هناك علاقه وثيقه بين القيم والاعتقا د وبين الواقع الاجتماعي.

*وفي الاسلام هناك نموذجان رئيسيان من التغيير المعترف به:-

الاول :- حركة تقدميه نحو تطبيق (الطريقه) الاسلاميه في الحيا ه وتمثل تقدما نحو الطبيعه الانسانيه. وقد يتفرع من هذا النموذج مباد ىء تطبيق (الشريعه) الاسلاميه أو نموذج (الحاكميه) لله أو تطبيق الحدود .

الثاني:- حركه نكوصيه نحو الجشع الانساني والمصالح دون التزام بالقيم الاخلاقيه الاسلاميه وهذ ه حركه نحو عدم التكامل الاجتماعي. ولتجنب التفرقه بين الواقع الاجتماعي والقيم الدينيه، فإن الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيره، وهو ما يفسر لماذا قامت الشريعه بتعريف ماذا يجب ان تفعل تاركه كيف حسب المكان والزمان.

وكانت فكرة قرارات يوليو ١٩٦١ منبعثه من التوافق الايديولوجي في فكر عبدالناصر بين الاشتراكية كحتمية تاريخيه للمجتمع في ظل ظروف متغيره والاسلام بإعتبار العلاقه الديالكتيكيه وبين البناء الاجتماعي الذي يولد بالعقائد الانسانيه ويكشف عن التضامن بين اعضائه في اتجا هتهم نحو إقامة نموذج مجتمعي جديد ، ان مفهوم الزمن في الفكرالناصري ليس اسلاميا خالصا كزمنيه الفقهاء أي أنه لا ينكر التاريخي ولا يعترف بإحداث تمد خارج الزمن وخارج التاريخ ولكن هذا الزمان لن يكون وحده ، المسؤل عن تغيير الاحداث ، ففي الازمات والمحن العصيبه وفترات التغير الاجتماعي سيتداخل الامر الآلهي مع الطبقي لتقديم نموذج اجتماعي لمجتمع مستمر ويتجد د مع التاريخ، نموذج للكفاح نحو العداله الاجتماعيه يستشرق المستقبل ويعجل في سير التاريخ.

وقد تصورت القياد ه الناصريه دور الاسلام في محاولة إعاد ة تأسيس النظام الاجتماعي بتصوره لضرورة تنشيط بناء أخلاقي متصل به في المجتمع يعمل علي توفير نوع من الالتزام تجاه الاسلام . فالتحول من نموذج الي آخر يصاحبه أزمة علي مستوي المجتمع ككل ويحدد دور الاسلام وفاعليته بمدي إمكانية النخبه لإستخدامه في مواكبة التغيير والاعداد له. ولهذا فإن المرحله الانتقاليه (الخمسينات والستينات) للمجتمع من تقلص دور الاراد ه الوطنيه سيا سيا وما ارتبط بها من هيمنه لقوي الاقطاع والاستعمار ورأس المال المستغل علي الصعيد الاقتصادي الي مرحلة الاستغلال الاقتصادي والسياسي تتطلب دورا ثوريا للاسلام في المحافظه علي تماسك الأمه والتي يسعي معها إلي اقرار توازنات جديده

للقوي الاجتماعيه المسحوقه لان التغيير في الانساق الفرعيه (المجال الاقتصا دي بتأثيرات الاشتراكيه) يعد مظهرا حتميا لعملية التوازن في النسق الاكبر وهو المجتمع. فالوظيفه الاساسيه للتغيرات التي تقع في الانساق الفرعيه هي التأكيد للاستقرار في النسق الاشمل وفي ظل فاعليه ميكانيزمات الضبط الاجتماعي في المستويات الاخري والتي تؤدي دورا هاما وتعني بها الاسلام.

وتري الناصريه أن الاسلام يؤدي الي سيطرة الاهداف الجمعيه للمجتمع ويميل الي تمثيل الافراد للتوقعات المستقبليه نتيجة ادارتهم للماضي وتراكماته وعملية تخطيهم لامكاناتهم الماديه فيتلاشي حدوث الاغتراب الناشيء عن سيطرة قوي غريبه علي مقدرات مستقبلهم ويطور المجتمع دائما طرقه المعينه لمعالجة أوضاع أفراد المعنين بتحقيق المستقبل.

ويؤدي الاسلام هذه الوظيفه (ضمن وظائفه العديد ه) بإعتماده علي قيمه النضاليه الثوريه التي تؤمن بالثوره ضد الاستغلال والتفرقه الطبقيه وهكذا فإنه بتقديسه للمعايير والقيم يساعد علي الضبط الاجتماعي باختفاء شرعية علي الانماط المميزه للمجتمع لتوافقه مع آلياته وانساقه مع ميكانيزمات تحركاتها المستقبليه

٣- روح الإسلام :

اتخذ المفهوم التقدمي للاسلام بعدا حاسما في الادبيات الناصريه حيث مزج عبدالناصر القيم الاجتماعيه بالدين فكان مصبرا عن رؤية نظريه محدثه واكبها فهم عملي للواقع ومتطلباته . فقد أكدت القيا د ه الناصريه علس أهمية الاسلام كقوه تكامليه في المجتمع ومحوره المفاهيم الاسلاميه في التغير الاجتماعي للوصول الي المجتمع الجديد.

وقد امتلأ التراث الناصري بإشارات بارزه إلي وظيفة الاسلام المعياريه ودوره في الثوره الاجتماعيه فيما يصطلح علي تسمية بـ"روح الاسلام" وتعني بها النموذج المستخدم لتفسير فحص الظواهر المعقده وتحليلها في إطار جديد من الأفكار الموجهة للسلوك الإنساني كنسق قيمي جديد يشكل دوافع سيكولوجيه للانسان نحو بناء مجتمع جديد.

ولا تستند التنميه المستقله إلي دافع مكتسب وإنما هي نشاط ثوري يؤكد أهمية فك الارتباط بالرأسماليه العالميه ومنع الاستغلال في التنظيم الاجتماعي للمجتمع الاشتراكي القائم علي انقاض تحالف رأس المال والاقطاع بقيا د ة تحالف قوي الشعب العامل فتؤكد روح الاسلام علي فكرة العداله وتكافؤ الفرص وتلك ما تعتمد عليه الأفكار الدينيه أيضا في جوانبها الاجتماعيه وتتناقض تلك الأفكار الناصريه مع رؤيه ماركس لعلاقه الدين بالنظام الرأسمالي. فقد أعتقد ماركس بأن الطبقه المسيطره في ظل الرأسماليه تستعين بالتعميه الدينيه لاستبقاء الطبقات المغلوبه علي أمرها في حاله عبوديه مستديمه تستند الي قبولها الارادي نفسه وحينما تنهي ضروب العبوديه الاقتصا ديه أو الاستغلال الطبقي في المجتمع الشيوعي ينهار الدين من تلقاء نفسه لكنه لن يجد له موصفا في مجتمع لا طبقي تسود ه ضروب من التنظيم العقلي بين علاقات الانتاج (!!!).

أما الناصريه فتهتم باظهار العقلانيه والعمل في الاشتراكيه وروح الاسلام ليس العامل الوحيد الذي انتجها ولكن الهدف هو بيان أحد الجوانب الرئيسيه في المجتمع الجديد من حيث احساس الافكار التنمويه بالواجب الاجتماعي وسماتها التخصصيه لانها لم تكن الا وصولا ثوريا للتقدم ومن ثم فإن الروح الجديده تتلازم مع قيم الاسلام التي تحض عليها في نفس الاطار الذي يعني بأهميته في التوجه نحو مجتمع التنميه المستقله الاشتراكي.

وهناك خاصيتان اساسيتان ميزتا الشخصيه الجديد ه بحيث خلقت لديها روح الاراد ه الثوريه وهما العمل واستمراريته والاعتما د عليه كمعيار وحيد للقيمه ثم الرغبه في التحرر من قيود الرأسماليه العالميه وتقويض أسسها. وخلق ذلك موقفا يتضمن أهمية خلق النسق الاجتماعي الشامل كما يتطلب حيا ة الانسان كوحده مصغره لذلك النسق متحررا من أية بناءات معياريه متصله بالبناء المعرض في مرحلة الاستغلال من شأنها اعاقة فعله في المجتمع.

ويعني ذلك أن الانسان بقيمه الخاصه المستمد ه من الاسلام بطرح القيم أو الشروط التي تحكم مسارات فعله مؤسسا للتفاعل الاجتماعي الميسر تخليق العلاقات الاجتماعيه المتسقه من خلال الادوار والمكانات المحدد ه للمواطنين وفقا لتخطيط مركزي يسعي نحو التنميه المستقله.

ونتيجه لذلك يتسم وجود الفعل الانساني بالاراد ه المطلقه والقدره الاختياريه علي الفعل لان الانسان ارادته منضبطه بالقيمه المعياريه الاسلاميه الساعيه الي صياغة تماسك المجتمع. فالاسلام يشكل بالضروره ضوابط للانسان في المجتمع بإعطائه دورا هاما حيث يعد مولدا للفعل خاصة المؤسس لنموذج التنميه المستقله والتي تجعل منها وسيله لتحقيق الرؤيه الاسلاميه في اطار اجتماعي محدد. ويتذكر ذلك في عدة نقاط :-

الاولي :

فيما يتعلق بالاسلام كنسق معياري اخلاقي له دور في صياغة وجهة الانسان العربي وخاصة ذلك المنتمي الي قوي التحالف فيتبدي الاسلام بكونه دينا سماويا يرتكز علي الواقع العملي في التطبيق ودفع الانسان لممارسة عمله اليومي في وعي بمقتضيات كل موقف فيتمثل هدفه في الانسجام مع النموذج التنموي الجديد. ويعني ذلك تقديس الاسلام لمباديء العداله والمساواه فيكتسب ا لانسان فيه تتطابق القيم التي يحض عليها الاسلام وما تنا د ي له الاشتراكية. ويدفع الاسلام الفردالي القيم الثوريه ويحضه علي التغيير وهو ما يؤكد قدرات المواطن العربي علي السعي نحو صياغة المجتمع وفقا لفكرة إيمانيه يحماها في اطار ما ينبغي أن يكون عليه الواقع ، فقال عبدالناصر في خطاب ١٩٦٤/٤/٢٥ "

الاسلام لم يكن دينا فقط ولكنه كان دينا ، كان ينظم العداله علي الارض وينظم لنا المساواه ويتيح تكافؤ الفرص".

الثانيه :-

فيما يحض البناء القيمي للانسان العربي، نجد ملاءمته لنمو النموذج التنموي ودفع ضرورة تطوره في المجتمع الثوري والذي تؤكد تعاليمه علي العداله الاجتماعيه والتحرر من الاستغلال الطبقي وتأمين مستقبله وما يعني تميزه عن المجتمعات الاخري بالانفتاح علي التجارب ا لانسانيه .

بمنظور جدلي يؤمن بترابط الظواهر ودور التجربه في تنقيح الفكره وامتزاجه بالشعوب التي تضافر جهودها معه للتخلص من هيمنة الرأسماليه العالميه، فيعتمد الانسان العربي علي امتلاكه لنوعية ما من المعرفه للتجارب الانسانيه في الدول الناميه بما يعطيه ضمانة الاسهام الايجابي في مسيرة الانسانيه نحو العداله والحريه .

الثالثه: -

يتشكل دور الفاعل في المجتمع الجديد في التطور صوب الاشتراكيه من حيث قيادة القطاع العام للتنميه بسيطرة الشعب علي وسائل الانتاج والاتجاه نحو إعادة توزيع فائض العمل الوطني علي أسس من العداله بعد تحرر الاراد ةالسياسيه التي تشكل منطلق الناصريه الايديولوجي، فأصبح ثبات المجتمع هو المتغير المستقل بحيث دعت الي الثوره ورفض امتداد الماضي الي المستقبل بالعمل علي إعادة تشكيل الحاضر استنا دا الي الاراده الواعيه للمواطن.

ويعني هذا الاتساق المنطقي بين الفاعل العربي (الانسان) وامتلاكه لمقدرات الاراد ه بالنظر الي قوه التنظيمات النسقيه المحيطه (الاسلام) وتأثيرها علي سلوكه بما يدفعه نحو تطبيق التعاليم الاسلاميه ومبا دئها الجوهريه المتحوره حول العداله " ان روح الاسلام تدفع الي اقتحام المستقبل علي توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحريه السياسيه والحريه الاجتماعيه والحريه الثقافيه - كلمه ١٩٦٧/٣/٢٧)وقدتقترب الناصريه في موقفها العقائدي من رؤيه ماكس فيبر في كتابه الشهير" الاخلاق البروتسانيته وروح الرأسماليه" ويقوم الافتراض الاسا سي في الكتاب علي ان الرأسماليه كأبرز ظواهر العصر الاقتصا ديه في القرن الثامن عشر هي نتاج للروح الديني البروتستانتي بأخلاقه . ومعتقداته وخاصة عند اتباع الطائفه الكالفيثه التي تشجع الاستثمار والادخار وتقديس العمل واحترام المهنه. وقدفرضت تلك الطائفه القواعد المنظمه للسلوك الاقتصادي ونبذ التكامل.

فتفرض الحركه استنا دا الي قيم الامانه وصدق القول واتقان الحرف والاهتمام بالعمل. ومن هنا يرتبط علم الاجتماع الاقتصا د ي عند فيبر بمصادر دينيه وأسس قيميه وأخلاقيه حينما ينظر الي الدين بوصفه أحد العوامل الاساسيه في تنظيم السلوك الاجتماعي فبرزت الرابطة السوسيولوجيه التي تؤكد وظيفه الدين الاجتماعيه.

ولكن روح الإسلام في الفهم الناصري تحفز العقل الإنساني نحو العدالة وبناء مجتمع تنموي جديد والإنسان العربي في سعيه لذلك يسير مسترشدا بالقيم الإسلاميه لإقامة المشرق الحضاري العربي الناصري ، فالدين لا يشكل بحد ذاته ايديولوجيه سياسية وإنما يصلح الفكر الديني المستمد من الدين بالطبع لأن يكون منطلقا لأيديولوجية سياسية وفي ذلك اعتقد عبد الناصر بوجود الوظيفة السياسية للإسلام بتوجيهها دعما للسياسة العامة وبما ساعد علي تحقيق التعبئة الإجتماعية والسياسية للمواطنين في إقامة مجتمع جديد .

عبد المغني سعيد

عن الإسلام والاقتصاد

المجتمع الإنساني مجتمع مركب دائب الحركة والتغير. ولو كانت قطاعاته المختلفة التي يتركب منها تتحرك في اتجاه واحد وبنفس المعدل ، لما أقترنت تغيراته بمشكلات جدية ذات أثر . انما ترجع المشاكل أساسا الي عدم التوازن في حركة المجتمع . وهي مشاكل عدم توازن تتسبب عن تنافر بعض القطاعات أو نشوزها عن التجاوب مع حركة المجتمع ، كأن تقف في مكانها جامدة ، أو كأن تتحرك في اتجاه جانبي أو مضاد . وحتي لو سارت كل قطاعات المجتمع في نفس الإتجاه فهي لا تسير فيه بنفس المعدل . فتكون حركة بعضها بخطوات أسرع أو أبطأ من المعدل المتوسط . ولهذا تلجأ الدول الي التخطيط لتنسيق حركة المجتمع علي نحو يحد من الخلل ومشاكل عدم التوازن . فالمخطط يحرص علي زيادة سرعة القطاعات البطيئة التحرك ، أو ابطاء سرعة القطاعات المسرعة اذا تعذر ذلك ، ويبذل قصاري جهده لضمان تحرك جميع القطاعات في إتجاه واحد وبمعدل متوازن . ولعل دروس الثورتين الصناعيتين الأولي التي أحدثها اختراع الآلات المتحركة واستخدامها كبديل للعمل اليدوي علي نطاق واسع ، أحدثت تقدما إقتصاديا ضخما اندفع في طريق النمو والانتشار بخطوات سريعة دون أن يصحبه تقدم اجتماعي مماثل . الأمر الذي أدي الي الخلل في حركة المجتمع وظهور العديد من المشاكل وأخطرها تفشي البطالة . وتعاقب الأزمات الإقتصادية ، ومشاكل الاكتظاظ في المدن والمراكز الصناعية النامية التي اجتذبت أعدادا كبيرة من السكان مع النقص الكبير في مرافقتها الصحية والاجتماعية وخدمتها الثقافية .. ألخ ، ولم تلبث هذه المشاكل أن أدت بتفاقمها الي ازدياد حدة التوتر الإجتماعي ومضاعفة عوامل الصراع الطبقي . هذا فضلا عن قيام الحروب بين الدول لاستغلال خاماتها وأيديها العاملة الرخيصة وتحويلها الي أسواق محتكرة لتسويق منتجاتها .

ولقد عانت الإنسانية ما عانت من مشاكل هذه التفرقة الخطيرة بين التقدم الإقتصادي والاجتماعي طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وكان حتما أن يدرك الناس علي ضوء التجربة المريرة وما عانوه من ويلات الأزمات والحروب والقلاقل الإجتماعية ومشاكل الفقر والبطالة ، وجوب العمل

علي تحقيق تقدم اجتماعي بصاحب التقدم الإقتصادي في تقدمه بخطوة ، ويحقق التوازن الواجب في حركة المجتمع . وكان الفضل في ذلك لظهور حركة الترشيد التي استهدفت اعادة تنظيم الحياة الإقتصادية علي أسس علمية رشيدة تحصر ما يكتنفها من اسراف أو ضياع في أدني حد مستطاع ، وتحقق وتحقق بفلسفتها الإجتماعية الواضحة التقدم الإجتماعي المنشود فلقد تصدت حركة الترشيد لاحلال العقلية الإنتاجية محل العقلية الاستغلالية الباغية ، ولاقامة النشاط الإقتصادي علي أساس مشترك من تبادل الخدمات لمصلحة المجمرع وفي ظل ما يمكن أن يسمي بدورة العطاء الخيرة . فلم يعد الغرض من النشاط الإقتصادي في نظر الترشيد تهيئة فرص الربح لأفراد قلائل ، وأنما تحقيق الإستغلال الأمثل للموارد الإقتصادية وتوجيهها لتحقيق أفضل اشباع للاحتياجات المواطنين ومتطلبات المجتمع. كما غيرت النظرة الي العامل من مجرد أداة انتاج يستخدم بأقل أجر ممكن الي شريك في الإنتاج وإنسان له احساساته وغرائزه واهتماماته وميوله الخاصة ، ومن ثم يجب الإهتمام بكسب رضاه النفسي ورفع معنوياته إذا أريد رفع مستوي كفايته الإنتاجية . وأفصحت نظريات الترشيد الخاصة بالأجور أن العامل مستهلك بقدر ما هو منتج ، وأن العمال يمثلون أقوي مصدر للقوة اشرائية . ومن هنا يؤدي رفع أجورهم الي إتساع الإسواق وترويج المنتجات وانتشار الرخاء . وهكذا أدي التطور الذي أحدثته حركة الترشيد في الفكر الإقتصادي الي زوال فكرة وجود تناقض بين الإجور والأرباح وثبوت قصر نظر العقليات الإستغلالية البالية .

الا انه علي الرغم مما حققه هذا الربط بين التقدم الإقتصادي والتقدم الإجتماعي من نتائج طيبة ، فقد ثبت فشل حركة االترشيد ، أو الثورة الصناعية الثانية كما تسمي عادة ، في تحرير الإنسان من غلبة المادية علي مدينته المعاصرة . فعلي الرغم من القضاء علي الكثير من الصور العتيقة للاستغلال ، ظلت المادة وحدها هي العنصر المسيطر في المجتمع ، وظلت القيم المادية هي السائدة والمتحكمة ، مما أدي الي ضعف الإيمان وانحسار الكثير من القيم المعنوية والروحية .

حقا لقد عم الرخاء في كثير من الدول وتحولت الي مجتمعات استهلاكية ينعم المواطن فيها بمستوي استهلاكي رفيع ، ولكن هذا المستوي مطرد الارتفاع في الدول المتقدمة ، بينما تعاني غالبية أبناء الدول النامية والفقيرة من العوز والحرمان ويهددها الجوع . والمواطن في الدولة الغنية والمتقدمة لا يشعر رغم ارتفاع مستوي استهلاكه بالراحة والرضاء ، بل هو يتطلع للحصول علي المزيد ولا يقف طموحه عند حد ، وقد وضعته حياته المعقدة تحت ضغوط نفسية لا قبل له بها ، مما أدي الي انتشار أمراض القلق والانحراف والميوعة والسلبية وعدم الاكتراث أو اللامبالاة ، الأمر الذي أدي الي ارتفاع عدد حالات الإنتحار ، وارتفاع معدلات الإصابة بالإمراض العصبية والعقلية . وهذه كلها مظاهر لمجتمع غير متوازن ، لأنه رغم ما حققه من تقدم اقتصادي واجتماعي يعاني أشد المعاناة من ضعف أو انحسار الإيمان ، ويعيش في فراغ روحي .

لهذا بدأت الدعوة الي القيام بثورة تستهدف العودة الي الإيمان واحياء القيم والضوابط الخلقية التي جاءت بها الرسالات السماوية لخير الإنسان ، ومن ثم تحقيق التوازن بين التقدم المادي والتقدم الروحي في عالم أخذ الغرور منه مأخذة فظن أهله أنهم يستطيعون بما حققوه من تقدم علمي وتكنولوجي محود أن يهيمنوا علي أقدارهم بارادتهم المطلقة الجامحة بدون الاستعانة بهدايةالله عز وجل .

واذا كان العالم بعد أن دفعت به الفلسفات المادية وغرور العلم الي هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر والمهدد بالفناء الشامل قد اتسعت الشقة بينه وبين القيم الروحية والخلقية المنبثقة عن الدين فهذا لا يعني أن الدين قد تحول الي فكرة عتقية لا مكان لها في غير المتاحف ، وأن التقدم العلمي والفني الذي حققه الإنسان في عصر الذرة والقضاء لا بد أن يطرح جانبا تلك المعتقدات المثالية الحالمة التي تعلق بها الناس قبل نضوجهم الفكري وقت استغراقهم في متاهات ما وراء الطبيعة وأسرار الكون . أن فكرة الدين وما تنطوي عليه من قيم ودوافع روحية وخلقية ايجابية بناءة فكرة حية خالدة لا يمكن أن تطرح جانبا ، أو أن تموت ، ولا غني للانسانية مهما بلغت من تقدم ، وذلك لسبب بسيط واضح وهو أن الدين لا يقف موقف العداء من التقدم ، بل هو يباركه ويدعو اليه .ومن هنا كان عالمنا المعاصر أحوج ما يكرن الي العودة الي رحاب الإيمان والي تهذيب تقدمه المادي بتقديم روحي متوازن .

ولكم سرنا أن نري الدعوة الي مثل هذه الثورة الثالثة التي تستهدف تحقيق التوازن المادي الروحي في حركة المجتمع ، تشق طريقها الي مؤتمر العمل الدولي ، وان تحتل مكانا بارزا في الدورة الثالثة والخمسين عام ١٩٦٩ ، وهي الدورة التي احتفلت بها منظمة العمل الدولية بيوبيلها الذهبي وقد بارك هذه الدورة التاريخية قداسة البابا الراحل بولس السادس ، الذي أبي الا أن يشارك في الإحتفال باليوبيل الذهبي لمنظمة العمل الدولية بخطاب تاريخي دعا فيه الي التمسك بالقيم الروحية والخلقية ، والي التركيز علي الإنسان باعتباره محور وأساس كل تقدم ..

ومن ابدع ما جاء في ذلك الخطاب قول قداسته << علي جميع القوي البشرية أن تعمل معا من أجل تقدم الإنسان . وعندئذ يجب أن توضع الروح في أنسب مكان لها ، وفوق أي شيء أخر .. فالروح هي المحبة >> وقوله أيضا : << وما كان الإنسان ليترك وحيدا وسط هذا الزحام ، فمدنية البشر التي يبينها أن هي الا مدنية عائلة من الأخوة أبناء أب واحد تشد أزرهم قوة تساندهم <<وتلهمهم ، أولا وهي قوة الروح .. أنها قوة غامضة ولكنها حقيقية . أنها ليست بالسحر وليست بالمجهولة لتجاربنا ، التاريخي منها والشخصي ، لأنها عبرت عن نفسها في كلمات البشر . وأن صوتها ليزداد أكثر وضوحا في هذا المجمع منه في أي مكان أخر >> .

الإسلام الإجتماعي

لقد كانت لدعوة البابا بول السادس صداها وأثرها المتجدد في مؤتمر العمل الدولي . وتحدث بعض الخطباء من الدول العربية والإسلامية ومن دول أمريكا اللاتينية\ الكاثوليكية أيضا في دورة اليوبيل الذهبي وفي بعض الدورات التالية عن أهمية القيم الروحية والخلقية في علاقات العمل ، ودعوا الي

وجوب العمل علي تحقيق التوازن المادي والروحي في حركة المجتمع الإنساني . ولم يكن عجبا أن نري المعهد الدولي لدراسات العمل والدراسات الإجتماعية ، الملحق بمنظمة العمل الدولية يهتم بعد سنوات قلائل بتبني هذه الفكرة الطيبة ، وأن يدعو الي تنظيم ندوات عملية سنوية لمناقشة المبادىء والنظم الإجتماعية للاسلام وعلاقتها بالتقدم الإقتصادي والاجتماعي .

واذا كان معهد الدراسات العمالية والاجتماعية لمكتب العمل الدولي قد ركز علي النظريات والنظم الإجتماعية الإسلامية وبالذات ، وبعث الي الدول الإسلامية زالأعضاء أن توافيه بدراساتها في هذا المجال ، فهذا لا يعني أن موضوع هذه الدراسات أو الحلقات اسلامي مغلق ، أو يخص المسلمين وحدهم . فقد أسهم في هذه الدراسات عدد من المستشرفين غير المسلمين . كما لايوجد ما يمنع من مشاركة من تشاء من الدول غير الإسلامية في هذه الدراسات والحلقات . فقد يكون لاسهامها فائدته ، كما قد تستفيد من نتائج هذه الدراسات التي تشجع لخير الإنسانية جمعاء وليس في هذا حرج أو حساسية .لأن الاسلام يعترف بجميع الرسالات السماوية السابقة ، وبجميع الرسل الذين تعاقبوا قبل محمد خاتم الأنبياء والمرسلين . وقد بعثة الله سبحانه وتعالي للناس كافة ورحمة للعالمين ولم يبعثه لقوم بعينهم كما ان الوضع في الرسالات السماوية السابقة . فالاسلام اذ جاء ليختم ويتوج هذه الرسالات ، أنما وضع من المبادىء الكلية والأساسية ما يصلح للتطبيق في كل المجتمعات وكل العصور . ومن هنا يتجدد الإهتمام بدراسة هذه المبادىء كمقويات رسالة حية خالدة . وقد أقامت هذه الرسالة مجتمعا اسلاميا له نظمه وأوضاعه في المدينة المنورة ، كما تطور هذا المجتمع الي دولة ازدهرت واتسعت ، وقد حددت مبادىء الإسلام نظامها الدستوري أو السياسي وعلاقتها بالدول الأخري علي أساس التعارف والتفاهم المتبادل والتعايش السلمي ، وبدون تعصب أو عنصرية أونزعات عدوانية وصراعات وأحقاد .

واذا كانت جميع الرسالات السماوية السابقة قد دعت الي الخير والانفاق ونهت عن المنكر وركزت علي المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع ، فان الإسلام قد استكمل هذه المقومات ودعمها وأضاف اليها الكثير . لقد كانت القيم الخلقية والسلوكية في المجتمعات البدائية التي لم تكن قد التزمت بعد بسيادة القانون ولم تخضع لاشراف حكومات كاملة السلطة ، وقوة الإشراف أمر لا غني عنه للحفاظ علي المجتمع الإنساني وضمان حسن سيره واستقراره وررفاعية وأمن أعضائه . ولعل ديانات الشرق الأقصي وعلي الأخص البوذيه والكونفوشية هي أوضح مثال لهذه الحقيقة كأديان لا تمثل رسالات سماوية بمعني الكلمة ولكنها تمثل ما حاولت أن تخطه الحكمة الملهمة للإنسان من أساليب قويمة للحياة الخلقية السليمة . ولقد جاءت وصايا موسي العشر بأساس معنوي صالح لارساء المقومات الخلقية للمجتمع الإنساني ، ثم تابع السيد المسيح هذه الوصايا موجها اهتمامه الي النواحي الوقائية بوجه أخص ، حيث لم تقف تعاليمه عند حد التحريم والعقاب ، بل امتدت أيضا الي دوافع ارتكاب الاثم .

وذلك علي أساس أن علاج هذه الدوافع أن هو الاعلاج للمشاكل من المنبع . فالحقد والكراهية والغضب من أخطر دوافع القتل ، وفي علاجها بحسم علاج لجريمة القتل . ولهذا نهت المسيحية عن الغضب والكراهية ودعت الي الحب والتسامح والسلام . كما أعتبرت نظرة الشهوة في حكم جريمة الزنا . ثم جاء الإسلام فاتخذ خطوات أبعد ليس في اتجاه دعم وتقوية الأسس والقيم الخلقية فحسب ولكن باستكمالها أيضا بلمسات رقيقة من السلوك الحسن والذوق العام . وما كان أسرع ما تحول العرب من حياة البداوة الخشنة التي كانوا عليها قبل ظهور الإسلام الي أمة متراحمة ومتكافلة ومتقدمة بفضل هذا الدين التقدمي الشامل . << ولتكن منكم أمة يدعون الي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون >> (١) الأمر الذي يوضح بجلاء أن رسالة الإسلام لم تقف عند حد توحيد الأديان وتنقية العقيدة من رواسب الوثنية واقامة الشعائر والعبادات ولكنها استهدفت أيضا هدفا رئسيا لا يقل أهمية وهو خلق المجتمع الإنساني المثالي ، المجتمع المثالي من حيث سلوك أفراده ومعاملاتهم وعلاقاتهم بعضهم بالبعض الأخر ، وأبناء المجتمعات الأخري . ولا تقاس مزايا مثل هذا المجتمع المثالي بالمظاهر أو الشعائر المتعصبة ، وأنما تقاس بسلوك الأفراد المكونين له في شتي نواحي حياتهم اليومية : << ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من أمن بالله واليوم الأخر والملائكة والكتاب والنبيين وأتي المال علي حبه ذوي الرقاب وأقام الصلاة وأتي الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون >> (٢) .

وعلي الأفراد المكونين للمجتمع الإنساني أن يحسنوا التصرف والسلوك كأفراد وكجمعات في نفس الوقت ، وأن يعانوا بعضهم بعضا في التزام الصراط المستقئم ، وفي الصمود أمام مختلف المغريات ونزعات الأنانية والعدوان التي من شأنها أن تسبب انحرافهم عنه وتعاونوا علي البر والتقوي ولا تعاونوا علي الإثم والعدوان >> (٣)ولهذه الأية الكريمة مغزاها العميق من زاوية السلوك الجماعي ومباديء علم النفس . وذلك أن الأفراد قد يرتكبون من الجرائم والأثام وهم في مجموعة ما لا يجرأون علي ارتكابه كأفراد ، لأنهم يكونون في المجموعة عادة أكثر نزوعا للعدوان وتلك حقيقة اهتدي اليها علم النفس الحديث ، وهي تبدو أوضح ما تكون في تقوية النزعة العدوانية للفرد عندما يشترك مع الأخرين في الحروب أو في القلاقل والاضطرابات ، وفي نشاط عصابات الإجرام .

ولقد وضع الإسلام قواعد ايجابية لتهذيب السلوك الجماعي ، وهي لا تقف كما ذكرنا عند حد تحريم كبار الاثم بل تدعو الي احترام الذوق العام بالنهي عن حد تحريم كبار الإثم بل تدعو الي احترام الذوق العام بالنهي عن الزهو والخيلاء ، وعن اللغو وإشاعة الأكاذيب .. وتشمل هذه القواعد الإيجابية التواضع وغض الصوت ، وتجنب الزهور في المشي ، والاستئذان قبل دخول البيوت ، وعدم التزاحم

في المجالس والتسابق علي أماكن الصدارة والتمسك بقيم الصدق والأمانة والوفاء بالعهد .. الخ

مما سبق يتضح أن المقومات الخلقية للمجتمع الإسلامي ، بما تضمنه أيضا من قواعد الذوق العام أي (الا تيكيت) ، تؤلف في مجموعها الأساسي الواقعي والعلمي للسلوك الحسن ، وهي تعد ولا شك كأنماط خلقية أفضل مجري خلقي يمكن أن يشقه التصرف الإنساني لصالح الفرد والجماعة . والعظيم في هذه الأنماط أو القيم الخلقية أنها ليست مجرد مادة للوعظ لا يمكنها الإحتفاظ بالتوافق الواجب بينها وبين الظروف الدائبة التغير . وإنما تكون في مجموعها ما نصطلح علي تسميته بالضمير أو الوازع الداخلي .. وهو ليس بالشيء الخرافي ولكنه هاتف الخير في أعماق نفوسنا الذي يروضي غرائزنا ونزواتنا ويغالب جانب الشر الذي لا تخلو منه نفس انسان .

أن الوازع الداخلي أو صوت الضمير في أعماق نفوسنا هو الذي يذكرنا دائما بأن الله معنا مهما وأينما ذهبنا . وأننا لا نستطيع أن نخفي عن الله شيئا ، أو نجد سبيلا للافلات منه ، وحتي في وقت النوم ، فإن صوت الله في أنفسنا لا ينام . بل هو يذكرنا دائما بوجود الله ويشعرنا دائما بقربة .. بأنه أقرب الينا من حبل الوريد ، قد يقال ما الحاجة بنا في هذا العصر الي مثل هذا الوازع الداخلي أو الهاتف الخرافي ؟ لقد كان هذا الهاتف بديلا للقانون في المجتمع البدائي ، أما اليوم فلا حاجة به في مجتمعات منظمة ومتقدمة تعرف يقينا كيف تحمي نفسها ضد الشر بواسطة السلطة وبقوة القانون ، أن مثل هذا التساؤل الساذج لا يمكن الا أن يكون سلبيا ، فهو يفتقر تماما الي الواقعية والحكمة ، وذلك لأن الناس هم الذين يتولون صياغة القوانين ، وفي استطاعتهم دائما أن يصيغوا هذه القوانين أو يعدلوها أو يغيروا أحكاما أو ينسخوها تبعا لهواهم وبما يحقق مصالحهم الخاصة . وما أكثر الحالات التي يتعذر فيها القول أن الحكومات والبرلمانات ومحاكم القضاء تمثل الإدارة الحقيقية للشعوب ، بل هي غالبا ما تمثل المصالح الخاصة لقلة متميزة ، وحتي اذا افترضنا أن القوانين جميعها مثالية وكاملة ، هل يمكن الإطمئنان حقيقة الي مراعتها واحترامها وتنفيذ أحكامها بأمانة ؟ انها عرضة لأن تطبق بطريقة تتعارض مع أعرضها الحقيقة ، وأنه ليوجد دائما من مخالفي القوانين أكثر ما يوجد من القضاة ورجال الشرطة ولقد دلت التجربة العملية في كل المجتمعات أن تشديد العقوبات وأحكام الرقابة لا يمنعان الجرائم ، وأن الأكثر واقعية هو أن نقوي مقاومة الإنسان الذاتية للشر بتنمية الوازع الداخلي وتقوية هاتف الخير في نفسه .

المبادىء والنظم الإقتصادية والإجتماعية للإسلام

وقفت الرسالات السماوية السابقة عند حد أرساء المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع الإنساني وقال السيد المسيح صراحة « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ولم تكن المسيحية لتقيم مجتمعا

ودولة لأنها لم تنتشر الا بعد صلب المسيح بعشرات السنين ، وبجهود تلاميذه وحوارييه ، فلقد كان انتشار المسيحية في حياة المسيح القصيرة بطيئا جد محدود . ولم يتح لها الانتشار علي نطاق واسع الابعد أن ألهب تلاميذ المسيح عواطف الجماهير وأمطروا دموعهم مدرارا ، بحملهم للصليب كرمز للفداء والاستشهاد في سبيل الحق ، كما أن للتضحيات البطولية للمسيحيين الأوائل في روما أعظم الأثر في شد أعجاب الناس وتقديرهم ، فهؤلاء الرجال الأبطال الذين ألقي بهم في حلبة المدرجات الرومانية لتفتك بهم الأسود الجائعة ضربوا أروع الأمثال للتضحية في عصر قوامه الطغيان والعدوان ، ولم تلبث أن أعطت دماؤهم الزكية للمسيحين قوة دافعة جبارة ، فأقبل علي اعتناقها الملايين وانتشرت في بلاد عديدة .

أما الإسلام ، فبعد مرحلة الدعوة التي استغرقت ثلاث عشرة سنة في مكة ، ورغم ما صادفه من معوقات الكبت والاضطهاد والحرب الإقتصادية والحرب النفسية ، تحول الي مرحلة النضال بهجرة الرسول وأصحابه الي المدينة المنورة . وقد أقام مجتمعه في هذه المدينة علي أساس التكافل الإجتماعي والتأخي بين المهاجرين والأنصار . وهؤلاء الأنصار من أبناء المدينة أفسحوا صدورهم لاخوانهم في العقيدة من المهاجرين ، وأشركوهم في أموالهم ليهيئوا لهم سبل الحياة الكريمة ، ولا يتسع مجال هذا البحث للحديث بالتفصيل عن نشأة وتطور مجتمع المسلمين في المدينة المنورة ، وأولي بنا أن نركز علي السمات البارزة للمجتمع الإسلامي من الناحية العامة ، وهي التي تهم الإنسان المعاصر . وأهم هذه السمات :

أولا : المجتمع الإسلامي مجتمع متعدد الجنسيات لا يعرف التعصب أو العنصرية . فلقد كان من المسلمين الأوائل أو بعبارة أصح الصحابة الذين عانوا الرسول في دعوته ، صهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي الي جانب أخوانهم من العرب . وكان من الطبيعي أن يأتي المجتمع الذي شارك فيه هؤلاء مجتمعا حرا يقوم علي المساواة ولا يعرف العنصرية . فهو مجتمع لا فضل فيه لعربي علي عجمي الا بالتقوي ، كما جاء في الحديث الشريف .

ثانيا : المجتمع الإسلامي مجتمع لا طبقي ، حيث جمع الإسلام بين الأحرار والأرقاء وعمل علي تحرير الرقيق بسد منافذ الرق فيما عدا الأسري في الحروب ، وأوصي بتحرير الأرقاء ليس علي أساس إختياري فحسب كنوع من الإحسان أو الصدقة ، بل وعلي أساس الزامي ككفارة لبعض الذنوب كما هو الحال في التفكير عن القتل الخطأ ، أو كإعفاء من بعض العبادات ، وقد اتخذ المجتمع الإسلامي من العمل قيمته الأساسية وجعل الملكية وظيفة اجتماعية لا تنفصل عن العمل فتصبح بذلك أداة لاستغلال عمل الغير ، كما سنوضح تفصيلا فيما بعد . ولعل أقوي وصف لهذا المجتمع اللاطبقي هو ما جاء في الحديث الشريف << الناس سواسية كأسنان المشط >>.

ثالثا : المجتمع الإسلامي مجتمع ديمقراطي يكفل الحريات الأساسية بالكامل . فمبدأ << لا اكراه في الدين >> [٤] الذي أكده القرآن الكريم مبدأ أساسي يكفل حرية الإختيار لكل فرد . أن الطريق المستقيم واضح أمامه وكذلك طريق الشر . ولهذا تترك له حرية الإختيار بين الطريقين. واختيار الطريق المستقيم إنما هو إسلام الأمر لله عز وجل << ولو شاء ربك لأمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتي يكونوا مؤمنين >> [٥]

إن المجتمع الذي يتكون من مواطنين أحرار آمنوا بعقيدتهم بناء علي اختيار حر ، وحرروا أنفسهم بهذا الإختيار من سائر أنواع التبعية والخضوع لأي كائن من كان غير الله ، الواحد القهار ، العلي الكبير .. مثل هذا المجتمع لايمكن إلا أن يكون مجتمعا ديمقراطيا حرا يشارك فيه المواطنين جميعا في إدارة شئونهم بأنفسهم << وأمرهم شوري بينهم >> [٦] وتدل هذه الأية القرآنية الكريمة علي أن مبدأ الشوري هو محور الديمقراطية الإسلامية المباشرة . وقد تأكد هذا المبدأ في توجيه صريح قاطع من الله سبحانه وتعالي الي رسوله محمد << وشاورهم في الأمر >> [٧] وغني عن البيان أن التوجيه القدسي الصريح يسري علي حاكم إسلامي يحكم بما أمره الله ويتبع سنة رسوله .

رابعا: أن الإسلام مع ضمان الحرية للفرد لا يطلق العنان للفردية بل يرفضها ويخضعها لصالح الجماعة ، فهو دين الجماعة . وكان هذا هو العنوان الذي اختاره الرئيس الغيني الراحل سيكوتوري للكتاب القيم ، الذي أصدره باللغة الفرنسية وترجم الي عدة لغات أخري . وهناك أحاديث شريفة كثيرة تؤكد هذا المعني نذكر منها << يد الله مع الجماعة >> و << الناس بخير ما تعاونوا >> و << اتبعوا السواد الأعظم>> وجماعية الإسلام تبدوا أوضح ما تكون في نظامه الإقتصادي والإجتماعي الأساسي القائم علي التكامل الإجتماعي ، بل أن عبادات المسلم يغلب عليها الطابع الجماعي . فالحج الي بيت الله الحرام يؤدي المسلمون شعائره جماعة وفي ميقات واحد معلوم ، وصلاة الجماعة في يوم الجمعة فريضة تجمع المسلمين في مسجد القرية أو المدينة أو الحي في المدينة الكبيرة ليؤدوا الصلاة صفوفا منتظمة ومتماسكة متآخية ، وليستمعوا الي الإمام الذي يخطبهم قبل الصلاة في أمور دينهم ودنياهم بما في ذلك ما يواجهون من مشاكل الساعة ، وهكذا تؤدي المساجد دورها كبرلمانات محلية حيث يجتمع فيها الناس لمناقشة أمورهم ليس عقب صلاة الجمعة فحسب ، بل وقتما يقتضي الموقف كما كان يحدث في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين وبالنسبة للصلوات الخمس اليومية فإن الجماعة فيها سنة مؤكدة ، وهي أعظم أجرا ومثوبة من صلاة المنفرد . وللصوم في رمضان مغزاه الجماعي أيضا ، اذ هو يقوم أساسا علي المشاركة الوجدانية وعلي التعاطف والتسائد . فالصائمون يمسكون عن الطعام في وقت الصيام يشعر . بألام الجوعي من المساكين وأخيرا فإن فريضة الزكاة

بطبيعتها وغايتها فريضة جماعية ، وليست مجرد تنبيه للحافز الفردي في الإنسان للصدقة والبر .

ذلك أن الزكاة كما فرضها الله وكما طبقها الرسول هي حق الله للمجتمع في يد ولي الأمر ، ليرده الي المحتاجين اليه من عامة المسلمين .. أي أنها أداة لإعادة توزيع الثروة بما يحقق العدالة ، كمايوضح ذلك قول الإمام علي بن أبي طالب : << إن الله فرض علي أغنياء المسلمين في أموالهم بالقدر الذي يسع فقراءهم ، ولن يجهد الفقراء اذا جاعوا ، الا بما صنع أغنياؤهم >> .

خامسا : لا انفصال في الإسلام بين الحياة الشخصية والحياة العامة فأمراء المؤمنين ، أو أولياء الأمر بينهم ، مسئولون أمام الله وأمام الناس عن أن يكونوا قدوة صالحة في سلوكهم الشخصي وفي شتي نواحي حياتهم الخاصة ، بمثل هذا المستوي الذي تقتضيه حياتهم العامة بين الناس ، والا ضعفت ثقة الناس فيهم ، وانصرفوا عن الإقتداء بهم وطاعتهم. وقد ثبت أن هذا الإنفصال الذي تقره بعض المجتمعات المعاصرة بدعوي أن المشتغل بالمسائل العامة حر في حياته الشخصية وعلي الناس أن يحترموا حريته وأن يتركوه وشأنه ، هو من أخطر عوامل إشاعة الفساد والتحلل في نظام الإدارة وسياسة الحكم . ذلك لأن المسئول الذي لا يلتزم في حياته الشخصية بقيم سلوكية تعصمه عن الإنحراف والزلل لا يمكنه اخفاء نقائصه عن أعين الناس فتهتز قيمته في نظرهم . ويكون سلوكه السلبي مشجعا لضعاف النفوس من الإنتهازيين ومستغلي النفوذ .

دورة الأنفاق الخيرة

يرتكز النظام الإقتصادي الإجتماعي الإسلامي علي ركنين أساسيين وهما :

١- أن المال مال الله وما الإنسان الا مستخلف، أي وكيل عن الله سبحانه وتعالي فيما يملك ، أو بعبارة أخري فيما يحوز . وينبني هذا المبدأ علي حقيقة أن الله سبحانه خالق كل شيء ، ومن ثم فهو مالك كل شيء . فالذي يملك خالقه . << لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء >، (٨) وهذه الأية الكريمة تعني أن ملكية الله سبحانه وتعالي مطلقة وشاملة لكل شيء . فهو مالك جميع الثروات الطبيعية والمعدنية فوق الأرض وتحت سطح الأرض ، وفي البحار وبين السماء والأرض . وما البشر إلا خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما أتاكم >> (٩) وهذا يعني بعبارة أخري أن الملكية وظيفة اجتماعية وليست حقا مقدسا في نظر الإسلام أي أنها انتفاع ممنوح من الله للمالك وعليه أن يرعي الله والصالح العم في ادراته . وهو أن لم يفعل يفقد حقه في الحيازة والتملك .

٢-إن العمل واجب بل فريضة ولا يجوز أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير . وهذا يعني أن الإسلام لا يجيز انفصال الملكية عن العمل واتخاذها مجرد اداة لا ستغلال عمل الخير . والدخل الذي يحصل عليه المالك العاطل من استغلال عمال الغير لا يدخل في اطار الكسب الحلال .

ان نظام الملكية ونظام العمل في الاسلام يشجعان بالضرورة علي دورة العمل ودورة الانفاق . فالكل ينفق مما هو مستخلف فيه «آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير » (١٠) وهذه الدعوة الي الانفاق التي لا تخلو منها أي من الرسالات السماوية السابقة ، تتخذ في شريعة الاسلام صيغة نظرية علمية متكاملة يمكن أن نسميها « نظرية دورة الانفاق الخيرة » وتتلخص أسس هذه النظرية فيما يلي :

(أ) علي الانسان أن يمني عادة الانفاق الطيبة كالتزام خلقي قبل الجماعة ووسيلة للتعبير عن شكره لله الرزاق الوهاب الذي أنعم عليه بالرزق ورعاه .

(ب) المال أمانة أو وديعة أو دعها الله للانسان ، فعليه أن ينفق منها لوجه الله وفي سبيل الله .

(ج) اذا كان المال جميعه مال الله ، كان للجماعة عموما وللمعوزين بصفة خاصة حق في هذا المال . ويجب أقتضاء هذا الحق من الأغنياء والموسرين « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم»(١١) والانفاق في هذا المجال ، وهو الذي يتخذ صورة الزكاة والصدقة ، يعمل كأداة توزيع الثروة علي النحو الذي يحقق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص ، كما سبق أن أشرنا .

(د) علي الانسان أن ينفق في أوقات الضراء مثلما ينفق في أوقات السراء . لأن الانفاق في وقت الضراء - أي الكساد - يساعد علي تجنب تفاقم دورات الكساد ويعجل بالعودة الي دورات الرخاء .«الذين ينفقون في السراء والضراء (١٢) ولقد أخذ الاقتصاد الحديث بهذا المبدأ الاسلامي ، كما يبدو ذلك في نظرية عجز الاستهلاك في تفسير الأزمات حيث ترجع هذه النظرية ظهور وتفاقم الأزمة الاقتصادية الي قلة الانفاق وما تؤدي اليه من نقص في الطب وعجز في الاستهلاك ، وتدعو لعلاج الازمة الي زيادة الانفاق في أوقات الكساد .

(هـ)علي الانسان أن ينفق ما يزيد عن حاجته ولا يكتنز « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو » (١٣) والاسلام ينهي عن الاكتناز كما ينهي عن الاسراف ، لأن كلا من الاكتناز والاسراف يضر بمصلحة المجموع . فالاكتناز يحبس الأموال عن دورة الإتفاق الخيرة بينما يوجهها الاسراف الي نواح غير ضرورية غالبا ما تكون كمالية وغير نافعة بالنسبة للمجتمع في مجموعه .

(و) كل من ينفقق سوف يجني سريعا ثمرة ما أنفق ، لان دورة الانفاق الخيرة سوف ترده اليه . « وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون (١٤) بل أن المنفق يجني عادة أضعاف ما أنفق « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء » (١٥) وهذا المبدأ القرآني أخذت به أخيرا احدث النظريات الاقتصادية بعذد أن كان الاعتقاد السائد أن ما يكسبه فرد يخسره آخر ، ونخص بالذكر نظرية رفع الأجور وخفض الأسعار التي تعد محور الفلسفة الاجتماعية للترشيد . والأجور طبقا لهذه النظرية هي المصدر الأساسي للقوة الشرائية ومن ثم تؤدي أيادتها الي توسيع سوق المنتجات . الامر الذي ينفي وجود تناقض بينهما وبين مستوي

الأرباح كما كان يعتقد الاقتصاديون الكلاسكيكيون بنظرتهم الضيقة الي الأجور كمجرد عنصر من

عناصر تكاليف الانتاج . كما أن خفض الاسعار والاكتفاء بمستوي معقول من الربح يساعد علي زيادة المبيعات وانتشار الرخاء .

(ز) تقوم نظرية الانفاق في الاسلام علي أساس الاشتراك في التمتع ، وذلك باشتراط أن يكون ما ينفقه نقدا أو عينا من خير ما عنده بل ومما يحبه لنفسه « ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون » (١٦) ولايجوز أن يبحث عن أسوأ ما عنده لينفقه ، أو بعبارة أصح للتخلص منه « لن تنالوا البر حتي تنفقوا مما تحبون » (١٧).

(ح) جواز الانفاق في السر والعلن : « قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانيه » (١٨) ولا تناقض في هذا لأن الانفاق في السر يستهدف المحافظة علي كرامة السائل والمحتاج ويمنع المن والتفاخر ، بينما يكون الإنفاق علانية لغرض ضرب المثل واعطاء القدوة كما يحدث فغي افتتاح الإكتتاب في مشروع خيري لإغاثة ضحايا بعض النكبات كالأوبئة والحرائق والزلازل والفيضانات .

وفي الوقت الذي يحث فيه الإسلام علي الإنفاق وينوه بالدور الإيجابي العظيم لدورة الإنفاق الخيرة ، وفي الوقت الذي يبارك فيه الصدقات ، نراه يحرم الربا باعتباره أسوأ أنواع الإستغلال << يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كفار أثيم >> (١٩).

نظام الدرجات علي أساس العمل

اتخذ الإسلام من العمل القيمة الأساسية التي يبني عليها اقتصاد المجتمع ، كما جعله أيضا مقياسا للقيمة الإجتماعية للمواطن . والمجتمع الإسلامي جدير بأن يسمي << مجتمع العمل >> لأن العمل فيه حق وواجب وشرف . وفي هذا المجتمع العامل واللاطبقي يجازي كل فرد بقدر عمله ولا يجوز لفرد أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير .

<< وأن ليس للإنسان إلا ما سعي وأن سعيه سوف يري >> ثم يجزاه الجزاء الأوفي >> (٢٠) وربط الجزاء بالعمل علي هذا النحو هو الذي يحقق نظام الدرجات الإقتصادية علي أساس العمل والفرص المتكافئة . << ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون >> (٢١) ويرتبط نظام الدرجات علي أساس العمل في الإسلام بنظرية تقسيم العمل والتخصص .

وهذا ما تؤكده الأية القرآنية الكريمة << نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون >> (٢٢)

أن القدرات والإستعدادات الطبيعية للأفراد ليست بالمتساوية ، ولا يمكن أن تكون متساوية . الأمر الذي يؤدي الي وجود مستويات متباينة من الدخل ، أو << درجات اقتصادية >> بعبارة أصح . ومثل هذه الدرجات لا غني عنها في أي مجتمع يقوم علي تقسيم العمخل وتتدرج فيه مراتب المسئولية . فما من مجتمع يترابط فيه الأفراد ويعتمد بعضهم علي البعض الأخر ، الا وتوجد فيه مثل هذه الدرجات المتفاوته في الدخل والمسئولية بحكم الضرورة . فالذين ينتجون أكثر ويتحملون مسئولية أكبر يحصلون علي دخل بدون حدود وبلا ضوابط ؟ غني عن البيان النظام الإقتصادي والإجتماعي والاسلامي يسمح بوجود درجات إقتصادية متقاربة ومتعاونة ، ولا يسمح بوجود طبقات اجتماعية متنافرة ومتصارعة . وهناك فرق واضح بين معني << الدرجة الإقتصادية >> ومعني << الطبقة الإجتماعية >>

والطبقة الواحدة يمكن تنقسم الي درجات العمال فائقي المهارة ، والعمال المهرة ونصف المهرة وغير المهرة . وكل من هذه الدرجات تنقسم الي درجات ثانوية من حيث الكسب والمسئولية ، بل أن الفرد الواحد يتدرج في درجات فيستهل حياته في درجة أدني ثم يرتقي تدريجيا في سلم الدرجات الأعلي . ولحماية المجتمع الإنساني من عوامل النكسة ونزعات اساءة استعمال السلطة والعودة الي نظام الطبقات بالتالي ، فرض الإسلام حدا أعلي للداخل ، مراعيا تركه مرنا خاضعا لتقدير الجماعة في ضوء الظروف الإقتصادية والاجتماعية المتطورة . ولئن كان الإسلام لم يحدد قدر هذا الحد الأعلي ، لأنه بطبيعته حد نسبي يتطور بتطويرهذه الظروف ، الا أنه قرر المبادىء والأبعاد التي يجب أن تؤخذ في الإعتبار عند تقدير هذا الحد من وقت لأخر ، طبقا لما يتمشي مع الظروف الموضوعية السائدة . هذه المبادىء والأبعاد يمكن تلخيصها فيما يلي :

أولا: لا يجوز أن تترك الأموال تتجمع في أيدي قلة متميزة الي الحد الذي يمكنها من ممارسة السيطرة علي الأخرين واستغلالهم . << كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم >> (٢٣) << ولو بسط الله الرزق لعبادة لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء أنه بعبادة خبير بصير >> (٢٤)

ثانيا : من شأن تجمع الأموال لدلي قلة متميزة من الناس أن يؤدي الي الترف والتبذير والضياع في خمول وشذوذ الحياة اللينة ، ومثل هذه السلبيات أو الأمراض الإجتماعية لا تلبث أن تؤدي الي تدهور وانهيار المجتمع - << واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا »(٢٥) ان الترف والإسراف يبددان الجهد ويعوقان الإصلاح ويشيعان الفساد << ولا تطيعوا أمرالمسرفين ، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون >> (٢٦)

ثالثا - الإكتناز أو تجميع الأموال بواسطة البعض لمجرد التجميع والتكديس دون انفاقها حتي علي مواد الترف والكماليات ليس في نظر الاسلام بالاقل ضررا لانه يجنب قدرا مؤثرا من الاموال عن

المثمر ويضعف مفعول دورة الانفاق الخيرة فهو لا يقل اضرارا عن وقف ماء الري ومنعه من المرور الي ارض الغير . وقد استنكر القرآن الاكتناز وحمل بشد ة علي المكتنزين << والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم >> (٢٧)

رابعا : لا يجيز الإسلام للفرد أن يجمع المال عن طريق بخس حقوق الأخرين << ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في أالأرض مفسدين >> (٢٨) أي أنه لا يجيز تجميع المال علي حساب الغير وبمختلف أنواع الإستغلال مثل بخس الأجور ، ورفع الأسعار الإحتكارية ، والغش وتقاضي خلو الرجل الخ .. وهذا بعد عام يتسم بالمرونة ويحرم كل أنواع الإستغلال المباشر منها وغير المباشر ، الظاهر منها والمستتر.

هذه الأبعاد أو الضوابط الأربعة التي يضع الحاكم علي أساسهاالحد الأعلي للدخل أو الثروة الخاصة في أي مجتمع وفي أي عصر طبقا للظروف الموضوعية السائدة في هذا المجتمع وفي هذا العصر ، ليست مجرد صمام أمن ضد ظهور طبقة مستغلة أو سيطرة جديدة ولكنها تعمل في نفس الوقت كوسيلة فعالة لتحقيق عدالة التوزيع .فأية زيادة تتحقق في الإنتاج والدخل القومي لا تذهب الي فئات الدخل الأعلي كما هو الأغلب في النظام الرأسمالي الحر ، ولكنها تذهب الي فئات الدخل الأدني وترفعه تدريجيا ومن ثم تعمل باستمرار علي تضييق المدي بينها وبين الفئات الاعلي وهكذا يتم تذويب الفوارق بين الطبقات والتحول الي نظام الدرجات بهدف اقامة مجتمع الكفاية والعدل وهذا هو أدق وصف للنظام الاشتراكي الاسلامي الذي يحقق المزيد من العدالة بتحقيق المزيد من الكفاية بالربط بين زيادة الانتاج وعدالة الوزيع أي أن الاسلام لا يفسح مجالا للصراع الطبقي باعتماده علي الأسلوب السلمي للتطبيق وإلتزامه بقيمة العدالة وتلافيه لعوامل الحقد .

ولكن هنا يبرز سؤال هام ، الا وهو اذا كان الإسلام قد فرض حدا علي للثروة الخاصة ، فهل تصدي أيضا لفرض حد أدني للدخل ؟ فيكون نظام الدرجات الإقتصادية سلما متحركا بين هذين الحدين ؟

الواقع أن فكرة الحد الأدني موجودة ولكن بمفهوم حد الكفاية النسبي .. لأن هذا الحد الأدني الثابت ولكنه يرتفع بارتفاع مستويات ومتطلبات الحياة فهو لا يبني علي مفهوم الحد الأدني لاحتياجات المواطن ولكنه يبني علي مبدأ نصيب الفرد من الدنيا بلغة القرأن الكريم ، وعلي مبدأ الإشتراك في التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية .

تلك هي الخطوات الرئيسية لنظرية التكافل الإجتماعي أو للنظام الإشتراكي الإسلامي بلغة العصر .

ولا شك أن هذه الخطوط أو المباديء العامة تؤلف في مجموعها نظرية اسلامية علمية قابلة للتطبيق .
وقد طبقت بالكامل في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وفي عهد خلفية العظيمين أبي بكر الصديق

وعمر بن الخطاب . ومهما كان من أمر الأوضاع التي سادت في العهود التالية ، والأوضاع القائمة الآن في بعض الدول الإسلامية المعاصرة ، فإن هذه الأوضاع لا تعني شيئا بالنسبة لوجود أو عدم وجود التكافل الإجتماعي الإسلامي كنظرية علمية قابلة للتطبيق . فما أكثر ما تتعرض الدعوات والمذاهب للإنحراف والنكسات . وما كان هذا التعرض ليلغي وجودها أو ليحجب قيمتها العلمية المعترف بها .

ليس الإسلام حلا وسطا بين الرأسمالية والإشتراكية

أن للنظام الإقتصادي الإجتماعي الإسلامي خصائصه المتميزة ومقوماته الذاتية النابعة من المبادىء القيم الأساسية للإسلام .ومن الخطأ أن نقارن بين هذا النظام وبين الرأسمالي أو النظام الإشتراكي . وإذا كان الرأسماليون المسلمون يفسرون مبادىء الإسلام علي أنها أقرب للرأسمالية ، بينما يفسرها الإشتراكيون المسلمون علي أنها أقرب للإشتراكية ، فإن هذا لا يعني أن النظام الإسلامي يجمع أو يوفق بين النظامين الرأسمالي والإشتراكي كحل وسط والروحية . بينما تقوم كل من الرأسمالية والإشتراكية علي أسس مادية بحته . إذ يفترض الرأسماليون وجود إنسان اقتصادي يتحرك بدوافع مادية بحتة ويتمسكون بإخضاع الحياة الإقتصادية لقوانين مادية جامدة لا تتأثر بإعتبارات معنوية أو خلقية مثل قانون المنافسة الحرة وقانون العرض والطلب . كما يقيم الإشتراكيون نظريتهم علي أسس مادية بحتة وهي المادية الجدلية والتفسير المادي للتاريخ ، ويستخفون بالأفكارالإنسانية والمثاليين.وإذا كانت الماركسية تعطي أهمية لدراسة حركة التاريخ وتفسرها علي أسس مادية بحتة ، فإن الإسلام كما يوضح (ويلفرد كانتل سنيث) في كتابه << الإسلام في التاريخ الحديث >> يحرص في الوقت الذي يعطي فيه مثل هذه الأهمية لسنن التاريخ علي أن يفسر حركته بالمعيارين المادي والمعنوي معا <<فهو يري لكل حدث دنيوي مغزيين ويقيسه بمعيارين أحدهما وقتي أو دنيوي والآخر أبدي أو أخروي >> ومغزي التاريخ في نظر الإسلام << لا يذوب في خصم التاريخ نفسه ، بل يوجد من القيم والمثل ما يعلو علي مجريات التاريخ . والحكم علي هذه المجريات يمكن بل يجب أن يكون في ضوء هذه القيم >> القيم الروحية والخلقية التي يتجاهلها الماركسيون في تقديرهم لحركة التاريخ .

إن الإسلام كرسالة سماوية خالدة توجت تطور الرسالات السماوية كرسالة سماوية خالدة توجت تطور الرسالات السماوية السابقة وجاءت بنظام اقتصادي اجتماعي شامل قابل للتطبيق في كل مجتمع وفي كل عصر ، لا يجوز أن ينظر اليه كما لو كان من صنع الإنسان . فجميع النظريات مهما صحت في عصر معين ، أو غلب عليها الصحيح ، لا تخلو من الخطأ . وهي عرضة للتغيير والتبديل علي ضوء التجربة الواقعية ، أو نتيجة لما قد يستجد من نظريات أخري مصححة أو بديلة في إطار تقدم العلم واتساع أفاق المعرفة . ونحن اذا تتبعنا وحللنا ما مرت به النظرية الرأسمالية والنظرية الإشتراكية من

خلال هذا القرن العشرين ، لوجدنا أن كلا من النظريتين تسير في تطورها في اتجاه النظام الإقتصادي الإجتماعي الإسلامي وتقترب منه الي حد كبير . فالرأسمالية بعد أن تحررت من قيود افتراضات التبرير ولم تعد تغامر بترك الحياة الإقتصادية تسير في مجراها الطبيعي بأفتراض وجود قوانين ثابتة تحكمها ولا قدرة للإنسان علي تغييرها . وبعد أن أخذت بسبيل الترشيد والتخطيط ، وما ترتب علي هذا من التسليم بأن الربح أو الكسب الخاص ليس هو بالباعث الوحيد علي النشاط الأقتصادي ، أصبحت أكثر استعداد للعمل من أجل صالح الجماعة . ولم تعد تري مصلحتها في توجيه الإقتصاد لخدمة مصالح طبقة معينة أو أفراد قلائل . وإنما يجب توجيهه الوجهة التي تشبع الحاجات الأساسية للجماهير وتسهم بأوفـــر

قسط في تحسين مستويات المعيشة . ولم يكن عجبا أن تتعمق بعض الدول الرأسمالية في تطبيقها لوسائل التخطيط فتجاوز حدود التخطيط الجزئي وتقترب من الإطار الأعم للتخطيط الشامل ، وأن تقوم دول رأسمالية كثيرة بتأميم الصناعات الأساسية والبنوك والمرافق العامة .

وفي الجانب الأخرر تطورت النظرية الإشتراكية في محك التجربة العملية للتطبيق وبدأت تتحرر من نزعة الإملاء أو الفرض التي كانت تغلب علي نظمها الإقتصادية والسياسية ، وعلي تخطيطها المركزي بوجه خاص ، اذ بدأت تنتشر حركة التطوير الديموقراطي في جميع الدول الإشتراكية وتحولت هذه الدول الي مبدأمرونة التخطيط ولا مركزيته ، مدركة أن الناس لا يجوز أن يكيفوا للخطط وأنما الواجب هو تكيف

الخطط للناس ، كما أخذ الإشتراكيون بمبدأ الحوافز والرابحية في ادارة المشروعات العامة ، وأصبحوا ينظرون الي التأميم كوسيلة لا كغاية ، ومن ثم لا يجدون حرجا في ترك الحرفي أو المهني وبعض المشروعات الصغيرة للقطاع الخاص ، مع وضع الضمانات الكفيلة بعدم اتجاهها وجهة استغلالية غير مرغوب فيها . وهكذا رأينا نظم ووسائل الترشيد والتخطيط واللتأميم تصبح ظاهرة مشتركة في الدول الرأسمالية والإشتراكية ، وتسير بها بدرجات متفاوتة ، ولكن بخطوات أكيدة صوب النظام الإقتصادي الإجتماعي الإسلامي ، وبهذا يكون هذا النظام صالحا للتطبيق في جميع الدول علي اختلاف مذاهبها ومعتقداتها . الا أن تطبيقه يتوقف الي حد كبير علي مدي تطبيق الدول الإسلامية له بجدية وأمانة وبأسلوب عصري متطور يمكن أن يثير اهتمام غير المسلمين ويجتذبهم الي تطبيقه . وهذا ما لا يتحقق الا اذا كان المجتمع الإسلامي المتطور والمطبق للإسلام متفوقا في فكره وبمؤسساته العصرية ممثلة في المصارف الإسلامية الناجحة ، والشركات المساهمة التي لا تتعارض نظمها ووسائلها نع مباديء الإسلام ، ونقابات العمال المتحررة من نزعات العنف والصراع ، ونماذج الإدارة العلمية المتطورة . وهذا ما نلمسه والحمد لله في كثيرمن الدول الإسلامية المعاصرة التي تأخذ من المدينة الحديثة جوهرها وايجابيياتها وتبتعد كل الإبتعاد عن قشورها وسلبياتها ، ففي هذه الدول توجد شركات مساهمة كبيرة تعتمد علي صغار المدخرين والمستثمرين ، وتحول القوانين المنظمة لهذه الشركات دون وقوعهم تحت

سيطرة كبار الممولين وسوء استغلالهم ، كما توجد نقابات عمال تؤدي دورها كمؤسسات اجتماعية تعمل علي زيادة الإنتاج واستقرار السلام الإجتماعي وتحسين مستوي معيشة العاملين ، فضلا عن العمل علي تحقيق العدالة الدولية والسلام العالمي . كما تطبق فيها أيضا أحدث نظم ووسائل الإدارة العلمية التي تدرك أهمية العنصر البشري ، أو بعبارة أخري أهمية القيم والعلاقات الإنسانية في دفع ودعم الإنتاج .

هوامش

(١) سورة أل عمران ، الأية ١٠٤
(٢) سورة البقرة ، الأية ١٧٧.
(٣) سورة المائدة ، الأية ٢.
(٤) سورة البقرة ، الأية ٢٥٦.
(٥) سورة يونس ، الأية ٩٩.
(٦) سورة الشوري ، الأية ٣٨.
(٧) سورة أل عمران ، الأية ١٥٩.
(٨) سورة طه ، الأية ٦.
(٩) سورة الأنعام ، الأية ١٦٥.
(١٠) سورة الحديد ، الأية ٧.
(١١) سورة المعارج ، الأيتان ٢٤، ٣٥ .
(١٢) سورة أل عمران ، الأية ١٣٤.
(١٣) سورة البقرة ، الأية ٢١٩.
(١٤) سورة البقرة ، الأية ٢٧٢.
(١٥) سورة البقرة ، الأية ٢٦١.
(١٦) سورة البقرة ، الأية ٢٦٧.
(١٧) سورة أل عمران، الأية ٩٢.
(١٨) سورة إبراهيم ، الأية ٣١.
(١٩) سورة البقرة ، الأية ٢٧٦.
(٢٠) سورة النجم ، الأيات ٣٩، ٤٠، ٤١ .
(٢١) سورة الأحقاف ، الأية ١٩.
(٢٢) سورة الزخرف ، الأية ٣٢.
(٢٣) سورة الحشر ، الأية ٧.
(٢٤) سورة الشوري ، الأية ٢٧.
(٢٥) سورة الإسراء ، الأية ٢٦.
(٢٦) سورة الشعر ، الأيتان ١٥١، ١٥٢
(٢٧) سورة التوبة ، الأية ٣٤.
(٢٨) سورة هود ، الأية ٨٥.

سيد الطحان

عن الإسلام والتغيير الاجتماعي

الانسان ليس كيانا هلاميا، بل كيان يفكر ويتحرك ، يفكر في مصلحته ويتحرك من أجلها وفقا لنظرية ، وتحركه يأتي مع غيره من بني البشر ممن يتواقعو ن معه في المصلحة ، ومن الطبيعي أن يأتي هذا علي حساب آخرين مما يؤدي الي تولد فريقين متناقضين في التوجه والمصلحة .

اذن فالحياة صراع ومعاناه ، ولا يستطيع أن يكون الإنسان مع الفريقين في آن واحد ، يأخذ من هذا ومن ذاك .. <<.أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خذي في الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الي أشد العذاب ، وما الله بغافل عما تعملون >> (سورة البقرة أية ٨٥)ويعني هذا أن الإنسان في موقفه منحاز . ولا يستطيع أن يكون في موقف وسط بين الإثنين ، واذا حاول فسيصبح منافقا كما يصنعه المولي عز وجل يقوله <<مذبذبين بين ذلك ، لا الي هؤلاء ولا الي هؤلاء >> ، وفي هذا النطاق فإن التعريف الصحيح للإنسان أنه يفكر ويتحرك في اتجاه واحد محققا لمصلحته >> أي انه منتمي ذو موقف شرط أن يكون واعيا يمتلك منهجا علميا وأرادة منظمة مع ارادة شركائه في الموقف .

الدين والإرادة

المنهج العلمي هو مجموعة القواعد التي تحكم رؤية ، وتفسير وتثوير الإنسان للظواهر ، وهذا المنهج ليس من اختراع الإنسان وإنما له فقتل اكتشافه ، يحسم تفسيره للظواهر ايمانه بمجموعة القواعد التالية :

- كل ما في هذا المجتمع في حركة دائبة ، تصنعها ارادة التغير الإنسانية .
- وحركة المجتمع هذه متطورة في اتجاه صاعد نحو الخير العام .
- والارادة الإنسانية ليست ارادة واحدة متنا سقة ، ولكن يوجد التناقض في داخلها ، نظرا لتناقض مصالح فريق ضد مصالح فريق آخر ، وتحرك فريق لتحقيق مصلحته كوحدة واحدة ، اذأن عناصر الحياة مترابطة متكاملة

ومعني هذا أن قانون حركة المجتمع تبدأ بطيئة وجزئية علي شكل تراكمات كمية ، لتنتهي سريعة شاملة الي التغيير الكيفي ، وامتلاك المنهج العلمي يفضيالي التسليم بأن للإنسان ارادة واعية يستطيع بها تحقيق موقفه في إطار القواعد الضابطة لحركة التاريخ ، وفضلا عن امتلاك الإنسان للمنهج العلمي ، عليه أن يمتلك ارادته ، وبالتالي يستطيع تحديد موقفه ، وقضية الإرادة أخذت مناقشات واسعة في الإسلام ..يصيغه سؤال هل الإنسان مسيرا أم مخيراً؟

والحقيقة أن هذا السؤال لا يرجع الي نشأة الإسلام ، وإنما الي نشأت حكم بني أمية الذين روجوا لفكرة الجبرية ، ومفادها أن الإنسان مسيرا وليس بمخير، هادفين من وراء ذلك تبرير ما يقترقونه من ظلم وجور ، ولقد سئلوا عن قتلهم الأنفس بغير حق فقالوا << انما تجري اعمالنا علي قدر الله >> فبلغ ذلك الحسن البصري فقال << كذب أعداء الله >> وهذا السؤال سياسيا وليس دينيا ، وموقف الدين منه كما جاء في سورة البقرة << واذا قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة >> وفي هذا وصف الإنسان أنه خليقة الله في الأرض ، والخليفة لا يمكن أن يعيش علي هامش الأحداث ولكنه صانعها، والخليفة يمتلك ارادته فيما استخلف عليه ، اذ هو مسئول عنه (كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته << حديث شريف >> ويتوافق هذا القول مع كون الإنسان مسئول أمام الله تعالي ، فمسلوب الإرادة لا يسأل عن شيء بالطبع .

ولا يتعارض من الإعتراف بالإرادة الإنسانية ودورها ، مع الإيمان بالمشيئة الإلهية ، وذلك أن الإنسان يعمل في إطار السنن الثابتة التي خلق الله الكون ونظمه علي أساسها .

والدين إذ يقر بوجود الإرادة الإنسانية ، فإنه يحملها مسئوليته تصحيح مسار الحياة نحو الخير العام << من رأي منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهو أضعف الإيمان >> حديث شريف والاستطاعة هنا رهن بمدي وعي وتنظيم الإرادة مادامت المصلحة متناقضة بينهما ، وقد يري البعض أن الصراع في الدين يقوم علي أساس عقائدي فقط مع رفض الصراع في الدين يقوم علي أساس عقائدي فقط مع رفض الصراع الطبقي ، وفي الحقيقة فإن الصراع العقائدي في حياة الرسل يلازمه الصراع طبقي ، ففرعون ومن معه كانوايمثلون الطبقة المستغلة ، كذلك قيصر ويهود والصيارفة وباعة الحمام يمثلون الطبقةالمقهورة المستغلة ، وعمرو بن هشام (أبو جهل) وأخيه بن خلف والواليدين المغيرة ومن معهم يمثلون الطبقة المستغلة والرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه يمثلون الطبقة الثائرة علي الظلم والريادوالإطفاف الكيل والإستبعاد << وما ارسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها أنا بما ارسلتم به كافرون ، وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين >> سورة سبأ >> إن الدين فكرة شاملة لها محور واحد هو التوحيد:

وعلي أساس التوحيد تنظم علاقة الإنسان بالله (البعد العقائدي) وتنظم علاقة الإنسان بالإنسان (البعد الإجتماعي وطالما أن التوحيد يعني أن الولاء لله وحده فلا عبودية بين البشر بعضهم البعض ، بل حرية ومساواة وعدل ، ولا تميز الا بالعمل الصالح وحده ، ويترتب علي ذلك أن موقف الدين الأخلاقي يرتبط بأ ساس التوحيد ، وما يترتب عليه من أخلاقيات الحرية والمساواة والعدل ،أن هذه الأخلاقيات ليست مسألة شخصية وإنما اجتماعية ، اذا الأخلاق في الدين هي الأخلاق في الدين هي الأخلاق الإجتماعية ، ووفقا لهذا فإن الخلل لإجتماعي المتمثل في الشارع السيا سي يدور بين نمطين متناقضين في المصلحة والقيمة ويتمثلان في المستغلين والمستغلين وبطبيعة الحال فإن الصراع هو الإطار الذي يحكم توجه الفريقين ، والدين موقف اخلاقي يتميز بأنه منحاز الي الفقراء حتي يقضي علي الفقراء والترف معا . لكن يعيش الناس في يسر واحرار متساويين، وتفصيل ذلك كما يلي -

الدين والثورة

ومن السمات التي يتميز بها موقف الدين من حياة الإنسان ، أنه موقف ثوري بمعني :

أ- أنه لا يري وسيلة لمعالجة الخلل الحادث إلا بالتغيير الشامل لمكونات الأمر الواقع ، في اتجاه صاعد نحو الخير العام .

ب- وأنه يحمل مسئولية إحداث هذا التغيير، لإرادة الجماهير التي يجري التغيير لصالحها ، وبذا يكون الإنسان مسئولا أمام خالقه عن تعمير هذا الكون بالخير العم .

وهذا يتطلب تحقيق ثلاث مراحل :

الأولي : أن تعي الجماهير واقعها وهدفها (الوعي)

الثانية : أن تنظم الجماهير صفوفها (التنظيم)

الثالثة - أن تتحرك الجماهير لتحقيق هدفها (الحركة)

وكل هذا يجيء نتيجة المعاناه ، حيث أن الوعي يبعث من بؤرة المعاناة ثم تنظم الجماهير بعد ذلك وتتحرك لتحقيق أهدافها ، وبالتطبيق علي السيرة العطرة للرسول عليه الصلاة والسلام يتضح أن الأمر من دراسة المكان والزمان والقائد

(١) المكان :

لماذا مكة : مكة بها الكعبة ، فهي المركز الديني .

ومن جهة أخري ، كان المجتمع العربي إذ ذاك مجتمعا تجاريا حركيا ، يجوب لقوافي في رحلتي الشتاء والصيف وغيرهما ، وفي ترحاله تحط القوافل في مكة ، حيث تقام الأسواق ، وتعقد الصفقات ، وتحدث خصومات تصل لها التشريعات وتنشأ بها الأعراف التي تفصل فيها ، ويقوم الشعراء في الأسواق مادحين وقارصين ، ويطلق لمفكرون صيحاتهم وإرهاصاتهم.

إذن ، مكة هي المركز الإقتصادي والسياسي والفكري ، أيضا.مكة إذن ، أم القري ولأن مكة ، هي المركز الإقتصادي ، فهي إذن بؤرة المعاناة ، والصراع من يملكون كل شيء حتي رقاب البشر ، وبين من لا يملكون شروى نقير

(٢) الزمان :

لماذا في ذلك الزمان بالذات (القرن السابع الميلادي جاءت الدعوة ؟
- يكفي حدوث المعاناة ، وإنما لا بد من الوعي بها .
مع تصاعد (المعاناة ، تنمو إرهاصات الوعي الأولي :

تصاعد المعاناة :

أ- في نجران - قبل البعث - كان يسيطر علي هذه المنطقة المرابون اليهود ، وتحت وطأت استغلالهم كان يئن الفقراء المعسرون .

إذا ذاك ، وفد الي نجران ، راهب مسيحي ، راح يحارب بدعوته طغيان المرابيين ، وأمن له نفر كثير ، بعد ما سمعوا كيف أن المسيح المعلم قلب موائد الصيارفة في الهيكل ، وأن من تعاليمه << من كان له ثوبان فليعط ثوبا لمن لا ثوب له >> وجد المرابون في دعوة هذا الراهب . خطرا محدقا عليهم ، إذا رأوا فيمن أمن معه قوة جديدة توشك أن تقلب الموائد عليها فصنعوا وشاية لدي حاكم نجران ، ونجحت الوشاية ، ومن جرائها حضروا أخدود أضرموا فيه النيران ، وأحدقوا فيه الراهب وكل من أمن معه .

وليست مكة بعيدة عن نجران وما حدث فيها ، بفعل وحدة قضية الإنسان علي اتساع المكان وامتداد الزمان ، ومن ثم نجد حرص القرأن الكريم علي تسجيل الحادث وتحديد موقفه منه : << والسماء ذات البروج . واليوم الموعود . وشاهد ومشهود . قتل أصحاب الأخدود . النار ذات الوقود . إذهم عليها قعود . وهم علي ما يفعلون بالمؤمنين شهود . وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز علي ما يفعلون بالمؤمنين شهود . وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد . الذي له ملك السماوات والأرض . والله علي كل شيء شهيد " (سورة البروج) هذا الحدث يوضح إلي أي مدي تصاعدت المعاناة قبل البعث .

ب - في مكة ، المركز الاقتصادي والسيلسي والفكري ، أم القري ، وما حولها من القري ، كان المجتمع التجاري يعيش فترة عصيبة من القلق وعدم الاستقرار :

- فمن جهة تضخمت ثروة سادة مكة، بفعل الربا والاسترقاق والسبي ، وبفعل نا استحدثوا من تشريعا وأعراف وكان منها أنهم يرثون التاجر الغريب الذي يموت بمكة ، وبفعل الاطفاف في الكيل والغش في التجارة ، وقد زاد من نشاط التجارة في مكة تلك الحرب المستعرة في الشمال بين الفرس والرومان مما حدا بالتجار إلي نقل نشاطهم إلي طرق أمنة ، ومن ثم حطوا الرحال في مكة غدوا ورواحا .

وكان لدي سادة مكة قدر من العلم بالأسواق ، والطرقات ، وبالنجوم والفلك ، مكنهم من إحكام قبضتهم علي القوافل ، واستطاعوا تنظيم العمل بما يخدم مصالحهم ، فها هم يعينون الكهنة والعرافين ، يقومون - ظاهريا - علي خدمة ألهة ابتدعوها - الأصنام - ويضطلعون عمليا بتعضيد موقف السادة في مواجهة الأخرين .

ثم هاهم يفرضون القواعد التي تربي ثرواتهم ومنها أن يرهن المقترض ولده أوأمرأته أو ابنته أو نفسه لتصبح ملكا للدائن عندما يعجز عن سداد ضعف الدين بعد مرور حول علي اقتراضه.

كان هؤلاء السادة هم : التجار - والوسطاء - وأصحاب المصارف الذين يشاركون التجار بحصة من رأسمالهم لقاء حصة في الربح - والمرابين ويدور في فلكهم الكهنة والعرافين والضعفاء .

وكان نشاطهم يشمل : التجارة - الربا - تقطير الخمر مما تنتجه النخيل والأعناب في بساتينهم في الواحات المجاورة لمكة تربية الخنازير - بيع العبيد - السبي وبيوت اللهو ذات الرايات الحمراء - صنع الاصنام والأسلحة - الرعي .

- ومن جهة أخري ، فقد كان هذا التقدم المادي تقابله علاقات اجتماعية متخلفة بين من يملكون ومن لا يملكون وبين السادة والعبيد . بين المرابين والمدينين المعسرين .بين الحاكم الذي يقرر ويتفذ ، وبين المحكوم المضطر للانصياع وكان بين الطبقتين ، شريحة وسطي تقوم علي خدمة الكعبة وسقاية الحاج ، وهي لا تسلم من شرور السادة ، وفي أفضل الأحوال تخضع لما تقرره لها الأقداح والعرافون من مقادير ، وبفعل ذلك كان عبد المطلب يقتل ابنه عبد الله لولا المصادفه ، ومشيئة الله من قبل .

وبسبب تخلف العلاقات الاجتماعية ، واحتماء السادة بالأصنام كآلهة ، بدأ الصراع يدور ويحتدم، في ذلك الزمان :

- من مظاهر ذلك تعرض قوافل التجار لمتاعب عديدة ، منها ما سمي تاريخيا - خطأ - بقطع الطريق ، ولم يكن الأمر في جوهره ، سوي تمرد نفر من العبيد والفقراء علي الأمر الواقع الذي فرضه أولئك السادة من التجار .

- وجد السادة أن قوافلهم تحتاج إلي حماية ، وأن هذه الحماية لا تتأتي إلا من نوع معين من البشر ، يؤمر فيطيع ، ولا يعصي لهم أمرا ، يملكونهم حتي الرقاب .

وجد السادة ضالتهم المنشودة لدي المرابين ، الذين التمسوا لهم مأمنا في ديارهم ، فيخرجون أموالهم للمعسرين ، لقاء رهن عزيز ، قد يكون ولد المدين أو إمرأته ، تبقي لديه حولا من الزمان ، تدفع بعد الديون مضاعفة ، والا تحولت الرهينة إلي عبيد تباع في سوق النخاس للتجار ، أو إماء يسبون في بيوت اللهو.

ولأن الاقراض لا يحل مشكلة المعسرين ، خاصة عندما يتحول إلي أسلوب حياة ، وعندما يقترن بالربا ، فإن مشكلة المعسرين قد تعقدت أكثر ، وأصبحت الظاهرة هي عدم وفائهم بما للمرابي من ربا ودين ، وراح المرابون يبيعون رهائنهم من عبيد وإماء ، ليستردون بثمنهم - ثمن بيع الانسان - ما يبتغيه من مال .

ولما اكتظت أسواق النخاس بالعبيد ، انخفض سعر الانسان ، وتزايدت شكوي المرابين من عدم حصولهم علي ما يأملونه ، وفرضوا عرفا جديدا يقضي بأن يتحول المدين وزوجه وأبناؤه وبناته إلي رهينة لدي المرابي ، ليستوفي من ثمنهم ما يبغيه من ربا ومال ، إذ يبيعون العبيد للتجار ، والإماء لبيوت اللهو.

من هنا كان المعسرون يقتلون أولادهم من إ ملاق ، أو خشية الإملاق والفقر والحاجة وكان هذا من مظاهر الصراع المحتدم ، ولقد ينظر إليه علي أنه جاهلية ، أن يقتل الأب فلذة كبده خشية إملاق ولكن يمكن النظر إليه أيضا علي درجة من درجات الوعي لدي الانسان الذي يري الموت خيرا من الاستعباد ، في مجتمع تسوده الوثنية شكلا وموضوعا .

لقد تصاعدت المعاناة إلي هذا الحد ، وزاد من وطأتها تزايد عناصر القلق ، في المجتمع التجاري ، إلي الدرجة التي فجرت ما بين سادة القبائل من تناقضات ثانوية ، مما أدي إلي اشتعال الحروب بين القبائل لأتفه الأسباب ، ودوام اشتعالها لسنين عدة ، وتصاعد الأمر إلي قدوم جيش أبرهه الحبشي ، يبغي به نقل مركز الثقل في المنطقة من مكة إلي الحبشة أو اليمن ، وبقدوم أبرهة ، إهتزت أسواق مكة ،وحمل القوم متاعهم فرارا ، في الوقت الذي وجه أبرهة سهام جيشه إلي الكعبة .. ولكن كيدهم في تضليل .

ج - وفي يثرب ،إلي الشمال من مكة ، كان فعل طوائف يهود ، لا يقل ظلما عن فعل السادة في مكة هذا ومع تصاعد المعاناة ، أصبح الناس فرقا وشيعا . وكانت الأصنام تعبيرا عما وصل إليه هذا المجتمع من امتهان للانسان .

ولم يكن المعبود صنما واحدا ، وانما أرباب متفرقون ، تعبر عن تفرق القبائل .يطوف حولها السادة ، فلا تنههم عن شيء ، ويمر بها المقهورون ، فلا تأمر لهم بشيء ، ومن حولها يمارس الفجور ، وهي لا تملك من أمرها شيئا .. أي جاهلية هذه .

لم تكن الجاهلية تخلفا في العلوم الطبيعية ، فمن الثابت تاريخيا ، أن هذه الفترة عرفت علوم الفلك والبحار والصناعات البئية ، وغيرها ، ولكن الجاهلية تمثلت في الخلل الحادث في الحياة الاجتماعية ، وتخلف الرؤية السائدة للكون - تبعا لذلك الخلل - إذ تري في الأصنام - تلك الحجارة - خالقا للكون ومنضما له !!

و كان طبيعيا أن يتمرد الانسان ويثور .
خلال المعاناة ، ينمو الوعي .
ويخبرنا التاريخ عن كثير من العناصر الطليعية التي تمردت ، قبل البعث ، علي كل محتويات الأمر الواقع ، من وثنية وظلم .ومن هؤلاء : زيد بن عمرو ، وخالد بن سنان ، وأبو ذر الغفاري ، وسلمان " الفارسي "، وورقة بن نوفل وقس بن ساعدة الأياري ، وغيرهم . وراح كل من هؤلاء يبشر بدين جديد ، العبادة فيه لاله واحد عادل ، ولقد ردهم السادة ، فما وهنوا ، بل ظلوا ينشرون أفكارهم .ووسط المعاناة ، ومع إرهاصات الوعي الأولي هذه : جاء البشير .

٣- القائـــــد

لماذا محمد ، صلي الله عليه وسلم ؟

من اين يأتي البشير ، البشير من خلاص الظلم والوثنية ؟ أيأتي رجلا من سادة مكة الذين صنعوا الأصنام آلهة واتخذوا من الأطفاف في الكيل ، والغش ، والربا ، سمة لحياتهم ، مصدرا لرزقهم ؟

كيف ؟ ويأتي دعوة يجيء هذا ؟
أيأتي رجل من وجهاء مكة وكبرائها ؟ يقول القول فلا يرد ؟
أي قول هذا الذي يجيء به ؟
بالطبع لا

وانما يأتي البشير ، رجلا يخرج من أشد المعاناة وطأة وابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد ، رجلا يقول " اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين " لا حياه في المسكنة ، وانما انحيازا وتأكيدا لموقفه مع الطبقه التي خرج منها يأتي البشير رجلا لا ينفر فحسب من أوضاع مجتمعه ، بل ولا يحمل بذور البشري بطبيعته - فقط - وانما قد صقلية التجربة والوعي والبصيرة لتجعل منه القدوة التي تتجه اليها الأنظار ، لا يغش في الميزان ، ولا يبخس الناس أشياءهم ، لا يكذب ، لا يتعال ، وهو عندهم الصادق الأمين .. رجلا زاهد والزهد عنده ليس إنصراف عن الدنيا ، وانما تفاعل خلاق معها .

رجلا من البسطاء يرفض التمييز ويقول لقومه " اني اكره ان اتميز عليكم " رجلا يحترم في الانسان عقله ولا يخاطب فيه سوي العقل.

الحق : مع من ؟
جاء الدين دعوة للناس كافة ، وحكما بينهم ، فهناك من آمن ، وهناك من كفر .

والسؤال هو : هل من هوية اجتماعية تجمع بين الذين كفروا ؟
في الاجابة لن نجتهد ، وحسبنا أن نقرأ قول الله تعالي في كتابه الكريم :

١- القانون العام : المترفون ، هم الكافرون ، ودائما هم ضد الأديان " وما آرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما رسلتم به كافرون " (سورة سبأ ٣٤)

٢- اتخذ المترفون هذا الموقف لأنهم ضد تغيير الأوضاعا السائدة :" وكدلك ما أرسلنا من قبلك من نذير إلا قال مترهوها إنا وجدنا آباءنا علي أمة وإنا علي آثارهم مهتدون . قال أو لو جئتكم بأهدي وجدتم آباءكم ، قالوا انا بما أرسلتم به كافرون "(سورة الزخرف ٢٣، ٢٤)

٣- في المقابل : ماهو موقف الدين - العقائدي والأخلاقي - من المترفين :" وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال في سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون علي الحنث العظيم " (سورة الواقعة الآيات من ٤١ - ٤٦)

إذن ، فالدين موقف منحاز ضد المترفين ، ولصالح المستضعفين ، كما أوضحت الآيتين ٥ ، ٦ من سورة القصص " ونريد أن نمن علي الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم في الأرض ، ونري فرعون رهامان وجنودهما منهم ماكانوا يحذرون " ولا شك أن هاتين الآيتين غنيتان بالمعاني ذات الدلالات الهامة في مجال بحثنا هذا .

وهذا الموقف قديم قدم التاريخ الانساني ، فظاهرة الإيمان كانت دائما وسط الفقراء والعبيد ، وإيمان الأغنياء لم يكن ظاهرة بل حالات فردية ، يصدق هذا منذ عهد نوح عليه السلام ، الذي سجل القرآن الكريم ، وقومه عليه بالآية ٢٧ من سورة هود " فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي ومانري لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين " .

وأتي بعدهم قوم عاد وبعث الله فيهم هودا ليدعوهم إلي الحق ، فكان جوابهم " وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الأخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ماهذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون " (سورة المؤمنون ٣٣)

واذا كان هذا موقف الاسلام ، فهو ذاته موقف الأديان السابقة ، وهو مسجل في التوراة والانجيل فيما هو متداول اليوم من كتب ، فلقد جعل العهد القديم من العمل مصدر كل قيمة (السيد الرخوة تفتقر أما يد المجتهد فتغنني) وحدد العهد الجديد مواقفا واضحا حينما أوضح أن التكالب علي جمع المال لا يلتقي مع عبادة الرب (لا تملكون أن تعبدوا إلهين معا إما أن تعبدوا المال وإما أن تعبدوا الرب) ، ثم إن السيد المسيح عليه السلام هو صاحب القول الحاسم : إن دخول الجمل في ثقب إبرة أيسر من دخول الأغنياء إلي ملكوت السماء .

إذن فأول سمات موقف الدين : أنه منحاز ، وهو في انحيازه يري الحق في جانب المستضعفين الذين آمنوا بالحق والتزموا جانبه .

ومرة أخري ، نذكر بأن انحياز الدين إلي المستضفعين ، يحدث عندما يوجد خلل في المجتمع ينتج عنه ظلم ، أيا كان نوع الظلم ودرجته . أما عندما يعالج الخلل ويسود العدل المطلق ، فرن صفة الانحياز هنا تكون غير ذات موضوع في هذا المجتمع .

يحدث الخلل ، ،ينتفي الحق ، عندما يستأثر البعض بفرصة عيش تزيد عن حاجته، لأنه عندئذ يأخذ من حقوق الأخرين ، فينتقص منها لنفسه ، وهذا هو الباطل ، إذ يعز نفسه لأكثر مما يستحق ، ويذل الأخرين بالتبعية . أما أن يكون يكون للناس جميعا فرص متكافئة في العيش في هذه الحياة أعزاء ، فهذا هو الحق . إذ يصبح الناس سواسية كأسنان المشط ، ويصبح المؤمنون إخوة بحق .

دور الأغنياء في الاسلام

ليس فيما سبق ، ما ينكر دور الأغنياء المسلمين ، علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم ، هؤلاء الذين سئموا احياة الفجور والظلم وتفرق القبائل والأرباب وإثارة الفتن والحروب لأتفه الأسباب ، وغلبت عقولهم أحلامهم ، فاستقبلوا الدعوة استقبالا حسنا .

فقط ينبغي أن ندرك أمرين :

أولهما : أنه بالتحليل الاجتماعي للفئة المؤمنة ، يتضح أن الأغنياء منهم ليسوا إلا حالات فردية ، وأن ظاهرة الايمان كانت سائدة بين الفقراء والعبيد .

ثانيهما : أن أموال أغنياء المسلمين وجهت فورا لنصرة الإسلام ويكفي أن نذكر أن أول أمر أصدره الرسول صلي الله عليه وسلم لأول ففر من الأغنياء أمن ، كان هو إخراج أموالهم لتحرير العبيد الذين أمنوا وليس لشرائهم -فحرر أبو بكر الصديق رضي الله عنه ستا أو سبعا بلال بن رباح ، وحرر عبد الرحمن بن عوف ثلاثين ، فضلاً عن إخراج أموال هذه الفئة الموسرة لتجهيز جيوش المسلمين ، وأغراض التكافل الإجتماعي، ولم يكن أحد منهم ي؛تسب ماله من ربا أوغس .

إن الإسلام كما يرفض ترف البعض فإنه يرفض الفقر ، وليس الإسلام ضد أن يكون الناس ميسوري الحال ولكنه ضد أن يكون المال دولة بين الإغنياء وحدهم ، بينما غالبية الناس لا تملك شرونقير.

أن يكون الناس جميعا ميسوري الحال ، وهذا هو الحق ، يتطلب أن يعطي كل إنسان للحياة ما أتاه الله من بسطة في العلم والجسر ، وأن يأخذ منها حقا في الحياة متكافئا مع غيره ، فلا ضرر ، ولا تفريط ولا إفراط وهذا ما ألزم به الرسول صلي الله عليه وسلم من أمن ، غنيا كان أم فقيرا ، فانتشر العدل والمساواة ، وأصبح الجميع أعزاء ..

وعندما خرج الأغنياء عن شريعة الإسلام - بعد عهد الرسول صلي الله عليه وسلم - بدأ تفكك المجتمع الإسلامي ، وتداعي الأمر الي ما هو أسوأ عندما تحالف الأغنياء فيما بينهم فأصبحوا طبقة واعية منظمة ، فاستطاعوا بذلك السيطرة علي مقدرات الأمور ، فأضحوا يملكون ويحكمون ، المال في حوزتهم ، والحكم لهم وحدهم لا ينتقل إلا من أب إلي ابن أومن أسرة إلي أسرة داخل نفس الطبقة ، فحولوا الحكم من خلافة إلي وراثة ، وبنوا القصور وعاشوا مترفين.وإبان ذلك خرج العلماء والفقراء يقاومون هذا الإتجاه ، وراح أبو ذر الغفاري يقرأ القرأن منذرا مكتنزي الأموال بسوء المصير ، ويهتف بالفقراء << عجبت لمن لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج علي الناس شاهرا سيفه >> مؤكداً أن الحل هو الثورة والعنف الثوري ..

وتصاعدت مقاومة الفقراء ، ونظمت وأصبحت لثوراتهم شأنا عظيما .. وفي مواجهة ثورة الفقراء لم يجد الأغنياء من وسيلة لمواجهتهم وفكريا - إلا با ستخدام ورقة الدين ، فضلا عن مواجهتهم بحد السيف .

إن الأغنياء وحدهم مسئولون عما أصاب المجتمع الإسلامي وما يصيبه اليوم ..

يصدق علي أغنياء بن أمية ، بنفس القدر الذي يصدق به أغنياء اليوم وبالطبع فإن الكلام عن هذا الموضوع يقودنا الي الحديث عن الملكية الفردية وموقف الإسلام فيها وذلك توضيحا لما يردده الأغنياء من أن لأصل في الإسلام هو الملكية الخاصة .

هل يحمي الإسلام الملكية الفردية ؟

لله ملك السماوات والأرض <<سورة الشوري ٤٩>>بهذا القول حسم القرآن مسألة الملكية فالله وحده صاحب الملك ، وقد خلقه للناس كافة دون أن يكون لأي منهم حق الإستئثار بما خلق . << هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا >> (سورة البقرة ٢٩) وعلي ذلك يصبح دور الإنسان علي هذه الأرض ، إذ هو مستخلف من قبل الله تعالي عليها ، أن يشارك في تنظيم الملكية وإرادتها لتنتج أقصي منفعة تحقق الخير العام ، وليس دوره أن يملك ، فالإنسان خليفة الله وليس وريثه .

إذن للإنسان ، علي خلق الله ، حق المنفعة وليس حق التملك ولقد أدرك الرسول صلي الله عليه وسلم وهو في المدينة أن يحرر من سيطرة اليهود فقال [: من يشتري بئر رومية فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين فا شتراه عثمان بن عفان رضي الله عنه وكما هو واضح لم يكن ما دفعه عثمان مقابل تملك وإنما مقابل تحرير البئر من سيطرة العدو ليكون متاحا لعامة المسلمين.

وعلي ذلك يصبح الأساس في الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق أعم وأقصي منفعة ومسألة الملكية الفردية وحمايتها ليست مسألة دينية ، وإنما مسألة تاريخية سيا سية ،إذان التطور التاريخي هو الذي أثمر مشكلة الملكية الفردية كما أوجد في بقاع أخري من الملكية الجماعية والتعاونية ما هو موقف الإسلام من الملكية الفردية ؟

كل النصوص الموجودة في القرآن والسنة تفض الي حقيقة واحدة : أن الملكية الفردية هي أصل كل الشرور : فهي تؤدي بتعاظمها إلي الطمع والسفه والظلم والشرك والكفر ، وكذا كان كل الرسل ينفرون من التملك ، ورسول الله صلي الله عليه وسلم هو القائل : << ما سر في أن أموت ولدي ما يزن قيراطا>>

وإليك بعض النصوص من القرآن الكريم للدلالة علي شرور الملكية الفردية :

١-<< وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم مَن إله غيري فأوقد لي ياهامان علي الطين فاجعل لي صرحا لعلي أطلع إلي إله موسي وأني لأظنه من الكاذبين . واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون . فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين<<سورة القصص ٣٨، ٣٩، ٤٠>>

٢- << أن قارون كان من قوم موسي فبغي عليهم ، وأتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة إذ قال قومه لا تفرح ، إن الله لا يحب الفرحين ، وابتغ فيما أتاك الله الدار الأخرة ، ولا تنسي نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين . قال إنما أوتيته علي علم عندي ، أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ، ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون . فخرج علي قومه في زينته ، قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم . وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله

خير لمن أمن وعمل صالحا ، ولا يلقاها إلا الصابرون فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين . وأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء ومن عباده ويقدر ، لو لا أن من الله علينا لخسف بنا ، لا يفلح الكافرون . تلك الدار الأخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا ، والعاقبة للمتقين !، (سورة القصص الأيات من ٧إلي ٨٣)

٣- << وذرني والمكذبين أولي النعمة وهاهم قليلا >> (سورة المزمل ١١)

٤- فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسولا الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لاتنفروا في الحر ، قل نار جهنم أشد حرا ، لو كانوا يفقهون . فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون >> (سورة التوبة ٨١، ٥٢)<< ونادي فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي ، أفلا تبصرون . أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاديبين فلو لا ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين << سورة الزخرف ٥١، ٥٢، ٥٣ >>

<< إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الي نعاجه ، وإن كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم علي بعض إلا الذين أمنوا وعملوا الصالحات قليل ما هم ، وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب << ص ٢٣، ٢٤>>

إن الملكية الفردية بتعاظمها تؤدي الي الترف وهو محرم بنص القرأن ، والي الإحتكار وهو ملعون بنص الحديث ، وهي بذلك تؤدي الي البغضاء والضغناء بين الناس كنتيجة لتعالي البعض وتسخيرهم لجهد الأخرين الذين لا يملكون ، وحصول من يملكون علي أكثر من احتياجاتهم ومن ثم لا يحصل العاملون ممن لا يملكون علي احتياجتهم ، مما يؤدي الي الفرقة بين الناس ، والتاريخ شاهد علي ذلك ، سواء قبل الإسلام ، أم بعد البعث فيما روي عن التاريخ الإسلامي خاصة منذ بدايات العهد الأموي .

إن ما ذكره الله عن صفات فرعون في أكثر من موضوع من القرأن الكريم ومنها سورة القصص إذ قال << إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيئا يستضعف طائفة منهم يذبح أبنائهم ويستحي نسائهم ، إنه كان من المفسدين >> ليبين بوضوع أن الطبقة المالكة المترفة ، في إصدارها علي الإحتفاظ بوضعها المتميز ، تكون شرسة في وأد المستضعفين ، وهي في سبيل ذلك تفرق بين الناس يستخدم العنف لو أد بوادر الثورة .

ولكن مشيئة الله دائما بجانب المستضعفين الثائرين .

إن تاريخ البلاد الإسلامية شاهد أكثر من تاريخ غيرها من البلاد علي شرور الملكية الفردية .

وقد يحتاج الأمر الي تفصيل أكثر:

تأخذ الملكية الفردية الصور التالية :

أولا - ملكية وسائل وإدوات الإنتاج

ثانيا- ملكية أدوات الإستهلاك الشخصي

ثالثا-ملكية المال ، بكافة صوره (نقود - ذهب - مجوهرات - .... الخ)

ولكل من هذه الصور : أحكامها ، نوردها فيما يلي :

أولا : الملكية الإنتاجية

(الموقف في القرأن - في السنة - في التاريخ الإسلامي - لدي الفقهاء المحدثين) من التاريخ الحديث حكم العقل)

- الموقف في القرأن الكريم :
لا يوجد نص في القرأن الكريم يجيز إسناد ملكية وسائل وأدوات الإنتاج إلي الفرد ، ولكن يلاحظ في هذه النصوص :

١- أنها تسند الملكية إلي الجماعة .
٢- أن الواضح من النصوص أن هذا الإسناد جاء لتسجيل واقع تاريخي وليس لإقراره ، وهذا يعني أن قضية الملكية هي قضية تاريخية في السنة :

الموقف في السنة :
الأساسي في السنة هو أن ما كان من أمر الدنيا فمرده إلي الناس يرون فيها رأيا يحقق المصلحة المرســلة<< العامة >> وينفي الضرر والضرار ، فقد روي مسلم وابن ماجة وأبن حنبل أن الرسول صلي الله عليه وسلم قال << ما كان من أمر دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فشأنكم به ، وأنتم أعلم به ..أنتم أعلم بأمور دنياكم >

يقول الدكتور محمد عمارة في كتابه الإسلام والعروبة والعلمانية (طبعة بيروت - الأولي -دار الوحدة ١٩٨١ ص ٦٧) : << جاء علماء الأصول في الفكر الإسلامي الذين فقهوا السنة النبوية الشريفة ودعوها إلي : ١- << سنة تشريعية >> : هي تلك التي تعلقت << بالدين >> مثل تفسير الوحي وتفصيله ، ومثل الفتيا فيما هو دين .ب- << وسنة غير تشريعية >> وهي كل ما تعلق من السنة النبوية بأمور << الدنيا >> وخاصة تصرفات الرسول صلي الله عليه وسلم كحاكم أعلي للدولة ، وكقاضي بين الناس في الخصومات .

فنحن مطالبون حتي نكون متبعين للرسول ومتأسين به ومهتدين بهدي سنته - مطالبون بالتزام <<سنته التشريعية >> << لأنها دين >> وهي لصلتها بموضوع << الوحي >> صارت كأنها منه . أما في <<سنته غير التشريعية >> ومنها تصرفاته في السياسة والحرب والسلم والمال والإجتماع والقضاء .. ومثلها ما شابهها من أمور الدنيا ، فإن اقتداء نا بالرسول فيها يتحقق بالتزامنا << المعيار >، الذي حكم تعرفة صلي الله عليه وسلم ، فهو قائد للدولة ، كان يحكم فيها علي النحو الذي يحقق << المصلحة >> للأمة ، فاذا حكمنا ، كسا سة ، بما يحقق مصلحة الأمة ، ويدفع عنها الضرر والضرار ، كنا مقتدين بالرسول ، حتي ولو خالفت نظمنا وقوانينها ما روي عنه في السياسة من أحاديث ، لأن << المصلحة >> بطبعها متغيرة ومتطورة بتغير المكان وتطور الزمان >> ولقد ذكرنا الدكتور محمد عمارة بعد ذلك ما

يؤيد ما ذهب إليه وذلك من أراء علمائنا في الأصول مثل الإمام القرافي العباسي أحمد بن ادريس ، والفقيه ولي الله الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي ، ثم أراء المدارس الإسلامية علي اختلافها التي تري بأن السياسة باعتبارها سبل ووسائل فالمرجع فيها إلي رأي الناس علي أن يلتزموا بالمقاصد والغايات التي جاءت بها الشريعة وهي تحقيق المصلحة ورفع الضرر والضرار .

في ضوء ما سبق ندرس الأحاديث التي وردت عن رسول الله صلي الله عليه وسلم :

١- جعل الرسول الضرورات - مشاعا لعامة المسلمين ، فهو القائل : << الناس شركاء في ثلاث الماء والكلاء والنار >> ولكن نطبق ذلك علي عصرنا فإن كلمة الماء تنطبق علي مصادره ومجراه واستخداماته بما في ذلك ما يقام علي مجراه من منشأة تنظم استخدامه وتثثمره فكل ذلك شاع بين الناس .

وأما عن الكلأ فكان يمثل القوت الضروري في المراعي وينطبق ذلك علي ما يماثله في عصرنا << الطاقة >> و<< القوة المحركة >> فهي أيضا مشاع بين الناس .

٢- انتقل الرسول بمجتمعه - بعد الهجرة - من مجتمع تجاري إلي مجتمع زراعي تجاري ومن ثم ظهرت مشكلة ملكية الأرض الزراعية ، وكان للرسول كحاكم للدولة آرواءه التي تلتزم في كلياتها بالمعيار الوارد في الشريعة ، كما تجاري في تفاصلها متطلبات المكان والزمان . ولذا فنحن نلتزم بالمعيار.

وفيما يلي ما ورد عن الرسول صلي الله عليه وسلم :

بعدما هاجر الرسول ومن أمن معه من مكة إلي المدينة ، ظهرت مشكلة هامة وهي تدبير مصدر عمل للمهاجرين ، فاتجه الرسول إلي الزراعة فوزع الأرض علي فقراء المهاجرين - أصحاب المصلحة في هذا - ولقد جاء أغنياء المهاجرين يطلبون منها فرفض الرسول ، كما رفض طلب الأنصار ، فيما عدا اثنين من فقرائهم - فإن للأنصار ديارا يعملون فيها من قبل ولم يصبهم ما أصاب المهاجرين ، وقال الرسول لمن أعطي أرضا ليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنوات << مؤكدا علي زراعة الأرض قبل مضي هذه المدة ، أي ربط التصرف بالمنفعة ، وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإن عمر بحماية أرض الفتوحات قائلا : البلاد بلاد الله ونحمي لنعم الله ويعمل عليها في سبيل الله ، أما عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فقد صادر ممتلكات بن أمية - الظالم - واعادها لمستحقيها حكم الشرع وحكم العقل .

خلصنا مما سبق إلي ما يلي :

١- أن الملكية الإنتاجية هي لعامة الناس ، ولا يجوز لأحد أن يستأثر بخيراتها أو يحتكره قوم دون غيرهم

٢- أن الأساس في الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق المصلحة وهي أعم منفعة للمجموع ، ومن خلال نظرنا في التاريخ الحديث يتضح مدي اتفاق حكم الشرع وحكم العقل

ولكن ما العمل الأن وقسم كبير من الملكيات الإنتاجية في الإطار الفردي ؟ وهي بذلك تحبس منفعة أعم ، وذلك لسيادة نمط الإنتاج اليدوي ، الحل هو التأميم ويكون ذلك علي الوجه التالي :

- إذا كانت الملكية - أو جزء منها - كمصدر ترف ، فإن تأميمها يكون بلا عوض عن الجزء المحقق للترف ، لأن العوض هنا يبقي علي حالة الترف قائمة ، ويكفي أن تكون علة التأميم هنا هي منع حدوث الترف لدي البعض

ثانيا : الملكية الإستهلاكية .

يقصدبالملكية الإستهلاكية : ملكيةالأدوات التي يستهلكها الإنسان في استخدامهالشخصي أساسا ، ولا يمتلكها بفرض الإنتاج والمتاجرة .

وهذه الأدوات علي ثلاث مراتب :
الأولي : الضرورات ، التي لا تقوم الحياة بدونها ، وهي علي سبيل الحصر : الغذاء الصحي من مأكل ومشرب ، والمسكن الصحي ، والملبس المناسب لحياة الإنسان وحالته في العمل وخارجه .

الثانية : الكماليات التي يصيب الإنسان حرجا من عدم استعمالها ، مثل أثاث المسكن والمطبخ الحديث المناسب للحياة العملية ، والأرتقاء بالمستوي العلمي والثقافي للإنسان في مجال العمل والحياة العامة ، ولوازم الحياة الإجتماعية مثل الهاتف والسيارة .. وما شابه ذلك

الثالثة : الترف ، أمر كما يسنيها البعض - كماليات الكماليات - وهي الأدوات التي تستخدم بفرض التميز والأبهة . (تنويه : مثل هذا التقسيم سبق للأستاذ الدكتور محمد سعاد جلال بيانه في مجلة منبر الإسلام) ما هو الرأي حول تملك الإنسان لهذه الأدوات ؟ بادئي زي بدء ، ينبغي أن نفرق بين الملكية والحيازة ، الملكية - في الإسلام - مردها إلي الله تعالي وحدة ، وتنظيم الجماعة استخدامها ، سواء كانت بفرض الإنتاج إم بفرض الإستهلاك .

وفيما يختص بملكية أدوات ووسائل الإنتاج ، لا يجوز للفرد أن يتملكها أو يحوزها . أما أدوات الإستهلاك فللفرد حق حيازة - وليس تملك - ما تختصصه له الجماعة ، مع مراعاة :

أ- المساواة - فيما يختص بالرتبة الأولي - بين الناس جميعا ، وللإنسان حق حيازتها طوال حياته ، ولورثته غير البالغين من بعده ، أما البالغون سن العمل فإن لهم علي الجماعة حق توفير هذه الضرورات جميعا . وحق الحيازة لا يعطي الفرد حق المتاجرة ، ولكن يعطيه حق الإنتفاع الإستبدال لضرورات عملية ، وللجماعة حق التدخل في تصرفات الأفراد تحقيقا للمصلحة ودفع الضرر والضرار، وليس للجماعة حق الإنتقاص من حيازات الأفراد إلا اذا تعرض المجتمع لكارثة محققه كعدوان أو فيضان مثلا ويكون الإنتقاص وفقا لقاعدة المساواة في التضحيات .

ب- أما المرتبة الثانية فهي في الأحوال العادية لا غبار عليها طالما كانت لحاجة ، وللفرد أن يحوز، ما تسمح به ظروف الجماعة ، فاللجماعة أن تنزل بهذه المرتبة ، إلي أدني مستوي ، إذا كانت تمر بظروف تتطلب ذلك ، مثل تجميع المدخرات للتنمية أو مواجهة حالة خطر مثلا ، ويجب علي الجماعة أن تتيح

مستوي متصاعد ا من هذه المرتبة في الظروف العادية ، فالرفاهية حق للإنسان العامل ، للإنسان علي المرتبة الأولي حق الحيازة للتمتع ، دون حق التوريث لأنه يتيح تكرار في استعمال حق للفرد علي الجماعة ، فإن للإنسان علي المرتبة الثانية حق التوريث إلي جانب حق الحيازة للتمتع ، كما له حق المبادلة دون ربح أو متاجرة ، كما له حق البيع إذا كان قد اشتراه من ناتج عمله ولكن دون ربح أو متاجرة ويتحدد ثمن البيع بثمن البديل أو بما يتفق عليه الطرفان دون . غس أو استغلال لحاجة .وللجماعة أيضا أن تنظم تصرفات الأفراد في هذا المجال .

ج- أما المرتبة الثالثة فهي محرمة لتحريم الترف ، وعلي الجماعة وضع القيود علي تصرفات الأفراد لمنعهم من الترف ، ومن هذه القيود وصنع حد أعلي للدخل والإدخار الإجباري والضرائب التصاعدية والمصادرة دون عوض ومنع النشاط الإستثماري للأفراد أو تقييده ، حسبما تقتضي المصلحة ودفع الضرر والضرار ، ولا يحتج بأن وقع الضرر عن الجماعة قد يلحق << الضرر >> بفرد أو بأفراد ، فمصلحة الجماعة مقدمه علي مصلحة الفرد .

إن تقسيمنا لأدوات الإستهلاك إلي مراتب ثلاث هو اجتهاد في الرأي يتطلبه تطور العصر با لجذور بين المرتبة الثانية والمرتبة الثالثة ويرجع في ذلك إلي ظروف الجماعة وحاجة الفرد وطبيعة العصر - أما المرتبة الأولي فلا خلاف عليها في كل الظروف ، فهي تمثل الحد الأدني لحق الإنسان علي الجماعة باعتباره منتميا إليها وعاملا من أجلها ولا يجوز الإعتداء عليها .

ولا يحتج بأنه قبل الإسلام ربعده بحين كانت الديار ملكية خاصة فإذ ذاك كانت الدار ملك لساكنها أما الأن فلقد أصبح الساكن يخضع لاستغلال وظلم بين الأمر الذي يوجب تدخل الجماعة . علي النحو الذي ذكرناه .

ثالثا ملكية المال .

حق التصرف موكول للجماعة ومعياره تحقيق المصلحة .

المال هو وسيلة تبادل ، وليس شيئا قائم بذاته ، ومن ثم فما يخص الفرد منه هو ملك له ، وما يخص الجماعة ملك لها ، وبالتالي فالمال غير ثابت في يد ما ، ومن ثم فملكيته غير ثابتة وبالتالي لا ضرر ولا خطر منها علي الأخرين ، طالما التزم صاحبه بما يلي

- أنشـــأه من خلال ، أي من عمل صالح ، أو ميراث حلال ، ولا يؤدي إلي ترف صاحبه ، ولا يضـر بالأخرين.
- أنفق قصدا ، دون إسراف أو تقتير ، فيما يرضي الله .
- أخذمنه الزكاة المقررة ، والصدقة الواجبة حسب حاجة الغير .
- لم يكتنزه ، لتحريم الإكتناز ، لحبسه المنفعة منه .
- قدم منه فضلا ليوم حاجته ، أو لعياله حتي يغنيهم عن المسألة .
- أخرجه عند الضرورة للدفاع عما يرضي الله عز وجل .

ولقد حظيت قضية المال باهتمام وتفصيل في الإسلام ، نوجزه فيما يلي :

١- مصدره العمل الصالح الذي يؤديه الفرد ، ونصيبه المشروع من الميراث الحلال ، ويشترط ألا يؤدي دخل الفرد من العمل والميراث إلي ترفه . والدخل من العمل لا يقرره الفرد وإنما الجماعة حسب مقتضيات المصلحة ، وليس في هذا إلا عدالة توزيع الدخل القومي وأساس العدالة مقدار مساهمة كل في الناتج القومي واحتياجاته الإسهلاكية الضرورية ، وحقه علي الجماعة في إعداده للعمل الصالح.

أما بالنسبة لغير القادرين علي العمل فمصدر مالهم هو حقهم في التكافل الإجتماعي وهو فرض كفاية علي الجماعة يضطلع به القادرين .

٢- ينفق المال من أجل : توفير ضرورات الحياة والكماليات التي يصيب بها الإنسان حرجا إذا توقف عنها حسبما تسمح به ظروف الجماعة ، ويمنع من انفاقه في التوسع في الكماليات بغرض الزينة والأبهة لكونها ترفا محرما (راجع بحث الدكتور محمد سعاد جلال بعنوان جانب من نظرية التوزيع في الإسلام من الإسلام - عدد شوال ١٣٩٤ ه) ونظرا لأن أهواء الفرد تمنعه عادة من الإنفاق العام وتدفعه إلي الترف فإن الجماعة مطالبة بضبط تصرفات في إطار خطة قومية تحقق المصلحة للمجموع ، فإذا لم يستجب الفرد لذلك وتصرف في ماله تصرفا يضر بالجماعة وجب الحجر عليه وعلي ماله . يقول عز وجل في سورة النساء >> ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما << فالمال مال الله ، وحق التصرف فيه وحدوده مرجعة إلي الجماعة تنظمه وتلتزم به أفرادها .

علي أن للجماعة الإستيلاء علي أموال الأفراد في حالات الضرورة ورفع شبهات التحيز ، فالقاعدة أنه إذا جاع أحد المسلمين فلا مال لأحد ، كما أنه لا يجوز للحكام أن يتقاضوا غير رواتبهم المقررة ومن ثم لا يجوز لهم المتاجرة ولا قبول الهدايا .كما للجماعة الإستيلاء علي الأموال المكتنزة فبأي صورة كانت ذهبا أو فضة أو أوراقا مالية وكذلك علي فائض المال عن الحاجة مهما كان قدر الجهد المبذول في العمل وبذلك ألزم عمر بن الخطاب رضي الله عنه نفسه وأهله وولاته .هذا عن المال الخاص .

أما المال العام فالجماعة ملزمة بإنفاقه بما يحقق الأنفع والأدوم لها مجتمعة ، وهي مسئولية أمام أفرادها عن هذا الإنفاق ، وفي ذلك يقول عمر بن الخطاب << من أراد أن يسأل من ذلك المال فليأتني فإن الله تبارك وتعالي جعلني له خازنا وقاسما << الأموال لأبي عبيد ٢١٣>>

ماسبق حديث حول الملكية يؤكد عدم جواز تملك الفرد علي الإطلاق ، ولكن يجوز له حيازة ناتج عمله وحاجاته الشخصية ، وللجماعة حق استردادها إذا أوجبت ذلك المصلحة .

لذلك فالتأميم ليس حراما بل هو إعادة الأمر إلي نصابه الصحيح ، فالاعتداء علي ما خلق الله لم يحدث بالتأميم وإنما بالتملك الفردي واستثمار فردما أو طبقة من الناس بهذه الميزة التي ابتدعوها .

التملك الفردي ينتج عنه أن يستأثر المالكون بفرض العيشة والرفاهي وأن يعيش الأخرون علي هامش الحياة ولا يملكون شروى نقير .

والزكاة لا تعالج هذا الخلل ، وإنما يعالجه التأميم إذا هو يعيد الملكية الي الجماعة تنظيم استثمارها علي نحو يخدم المجموع علي حد سواء والكل مطالب بالعمل ومن لا يعمل لا يأكل ولا تقبل منه عبارة طالما هو قادر علي العمل ولا يعمل فالسماء ولا تمطر ذهبا ولا فضة .

وعديدة هي نماذج التاريخ الإسلامي عن حق الجماعة في التدخل في تصرفات الأفراد ، ففي عهد عمر بن الخطاب اقتضت المصلحة أن يمنع الناس من أكل الحم يومين متتاليين من كل أسبوع ، لقلة في اللحوم رأها ، فلم تكن تكفي جميع الناس في المدينة ، فعمد الي هذا المنع فأوجبه ، وكان يأتي مجزرة الزبير بن العوام بالبقيع ، ولم يكن بالمدينة سواها ، فإن رأي من خرج عن هذا المنع ضربه بالورة قائلا : هلا طيت بطنك يومين ، وقد فعل ذلك ليتداول اللهم بين الناس (ترجمة عمر لأبي الفرج الجوزي) وعندما أراد عمر رضي الله عنه توسيع المسجد الحرام حينما ضاق بعدد المسلمين ، استولي علي عدد من الدور المجاورة ، رغم اعتراض بعض أصحابها ، ورغم تقدير العوض وكذلك فعل عثمان بن عفان رضي الله عنه .

قيم المجتمع المسلم

إن هذا يقودنا إلي تحديد موقف الإسلام من أهم قضايا المجتمع العصري ، وهي قيم العلم ، والعمل والعدل .

أولا قيمة العلم :

بالإضافة الي ماسبق لدي الحديث عن المنهج العلمي ، نورد ما يلي :

١- يري الإسلام في العلم قرينا للإيمان ، ويجعل من قاعدة العلم أساسا لحرية المعتقدات << لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي >> (سورة البقرة)

ويضعها معا : الإيمان والعلم ، في أوليات أسس التفضيل عند الله ، يرفع الله الذين أمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات << (المجادلة ١١)

٢- يجعل من طلب العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمه ، كما يجعل منه جهادا في سبيل الله <<من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتي يرجع >> حديث شريف

٣- يحدد مفهوم العلم بأنه العلم الذي ينتفع به أيا كان مصدره ، ولقد استفاد الرسول صلي الله عليه وسلم من تجارب غير المسلمين إذ حفر الخندق في غزوة الأحزاب ،ن وكان عليه الصلاة والسلام يستفيد من علم لا ينفع .

٤- يوجب علي كل من حصل علما أن يتيحه لغيره ، ويحزره من كتمانه << من كتم علما ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة << حديث شريف >> ،و<< خيركم من تعلم العلم وعلمه >> (حديث شريف>>

٥-ينبغي السعي إلي كل مكان ، ولو كان عند العدو الكافر ذاته ، ولقد كان الرسول الكريم يشترط لفدية الأسير من الكفار أن يعلم عشرة من المسلمين القرارة والكتابة ، كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام قوله << اطلب العلم ولو بالصين >>

٦- فهم القرآن أهم من ترديده، ولقد دخل الرسول صلي الله عليه وسلم المسجد فوجد قوما يقرءون القرآن ، وأخرون يتدارسونه في حلقة علم فجلس في حلقة العلم ، وبالقياس ينطق هذا علي فروع المعرفة كأسلوب للتعليم وصولا إلي المنفعة العامة والي الإيمان اليقين >> أفمن يعلم أن أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمي ،إنما يتذكر ألو الإلباب << سورة الرعد >> ورسول الله هو القائل << من يرد الله خيرا يفقهه في الدين >>.

٧- لا إرهاب في الفكر << فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر >> (الغاشية)

٨- الجدل المقبول هو الذي يستند إلي العلم << ها أنتم هؤلاء حاجبتم فيما لكن به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم >> (آل عمران ٦٦)كما أن للحوار أداب لابد من الإلتزام بها << ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن >> (سورة العنكبوت)

ثانيا : قيمة العمل :

ينظرالدين إلي العمل نظرة واسعة باعتبارهعملا اجتماعيا يسأل عنه المؤمنون . فيري :

١- الصلة وثيقة بين العلم والإيمان والعمل : فإذا كان العلم يثبت الإيمان بفكرة ما - كما سبق - فإن العمل يجيء بعد ذلك تطبيقا وتجسيدا للفكرة التي أمن بها الإيمان ما وقر في القلب وصدقة العمل<< حديث شريف >>

ويستنكر الدين ما يحدث من خلل وتناقض بين ما يعلنه الإنسان من شعارات يؤمن بها في حياته وبين أعماله . يا أيها الذين أمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون >> (سورة الصف) ويعتبر ذلك النفاق شر الأعمال علي الإطلاق << إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار>> (سورة النساء) ويرفض تجزئة القضية << أفتؤمنون ببعض الكتاب رتكفرون ببعض >> (سورة البقرة)

٢- المؤمن الحق هو الذي يعطي لحياته ولا ينعزل عنها : فيؤكد القرآن :

- أن العمل مأمور به ، فحياة المؤمن عمل متصل لأخر يوم .
- أن العمل المأمور به هو العمل الجماعي .

-أن هذا العمل خاضع للرقابة الضمرية وللرقابة الشعبية من المؤمنين في نفس الوقت ، إذ أن للبشر إدارة تستطيع أراء هذا العمل ، ومن ثم تحاسب عليه .

كل هذه المعاني يؤكدها القرآن الكريم في أية واحدة .

<< وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلي عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون >> (سورة التوبة)

٣- مفهوم العمل في الإسلام هو :

أ- أنه العمل الذي يؤدي إلي تعمير الحياة لصالح الناس كافة : << هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها >> (سورة هود ٦١)

ب- من كل بحسب جهده ، لا يكلف الإنسان فوق طاقته ، ولا يقبل منه أن يقدم عملا لا يتناسب مع قدراته :

<< لا يكلف الله نفسا إلا وسعها >> (سورة البقرة)

<< أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن أمن بالله واليوم الأخر وجاهد في سبيل الله ، لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين >> (التوبة ١٩) ولا ينفي هذا أن كل عمل الخير مثاب عليه فاعله << الكلمة الطيبة صدقة) وإما طتك الأذي والعظم والشوك من الطريق صدقة ، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك صدقة ، ورؤيتك للرجل الرديء البصر صدقة >> (حديث شريف)

ج- العمل شرف ، فيصبح الإنسان جديرا بكل احترام حين يبذل قصاري جهده في العمل ، ولقد جاء رجل إلي رسول الله صلي الله عليه وسلم فمد الرسول يده ليسلم عليه ، ولكن الرجل منع يده من السلام فسأله الرسول لم منعت يدك غن السلام ، فأجاب الرجل : يداي خشنتان يا رسول الله وأخشي أن تؤذياك ، فسأله الرسول :: ومم ، فأجاب الرجل : من أثر العمل يا رسول الله ، فإذ برسول الله يرفع كلتا يدي الرجل ويقبلها قائلا : يدان يحبهما الله ورسوله >>

ء- والعمل الجماعي هو مجموع جهود منسقة للفئة المؤمنة ، وتؤدي هذه الجهود المنسقة إلي قيام بنيان اجتماعي قوي << المؤمن للمؤمن كالبنيان يشيد بعضه بعضا >> (حديث شريف) ولا حظ هنا تعبير : بنيان يشد بعضه بعضا وما يعنيه من تكامل الجهود ، واعتماد بعضها علي البعض الأخر، ولكن السؤال : هل يمكن أن تحقق هذه الجهود الجماعية عملية التنسيق بينها تلقائيا ؟ أي هل تترك عملية التنسيق هذه للأراء الفردية والمبادرات الذاتية لكل فرد ؟ بديهي هذا غير ممكن واقعيا ر بل لا بد من وجود إدارة منسقة ، ومن ثم أقام ا لإسلام نظام الدولة لمهمة التنسيق هذه تحقيق لأهداف الفئة المؤمنة > والقائمون بيهمة التنسيق هذه ، هم المحققون لإرادة الدولة ، لهم احترامهم في الإسلام << يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله والرسول أولي الأمر منكم >> (سورة النساء ٥٩) وطاعة أولي الأمر هنا ليست مطلقة وإنما مشروطة :

فمن خلال نص الأية السابقة نجد أن طاعة الله سابقة علي طاعة أولي الأمر« منكم » أي أن يكونوا معبرين بحق عن أهداف الفئة المؤمنة ومحققين لمصلحها ، وليسوا من الفئة المضاده لهم في الهدف والمصلحة وإن إتشحت بوشاح الدين . وهذا يقتضي من أولي الأمر الإلتزام بمبدأ الشوري كأسلوب حياة وصولا إلي الرأي الآصوب فالقرار الأسلم .

إن الدولة في الإسلام ليست فئة حاكمة وإنما قيادة جماعية تنسق الجهود وتحقق التخطيط الجماعي للطاقات البشرية .

وضمانا لالتزام القيادة برأي القاعده ، أوجب الإسلام ممارسة النقد الذاتي : قل الحق ولو علي نفسك

وحذر القياده من رفض النقد : « سيجيء من بعدي أمراء يقولون فلا رد عليهم ، يقحمون في النار كما تقحم القرده » (حديث شريف)

وبالطبع فإن مبدأ الشوري ومبدأ النقد يتكاملان ، غير أن هناك ضابطا أخر - أكثر أهمية - وهو وضوح القوي الإجتماعية التي تعبر عنها العقيدة ، وعدم السماح لغير هذه القوي بالتسلل إلي مسيراتها ، ولقد عاتب الله عز وجل رسوله عليه الصلاة والسلام حين حدث مثل هذا التسلل ، بقوله في سورة التوبة << عفا الله عنك لم أذنت لهم حتي يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين >> ولقد سبق هذه الأية، أية أخري تبين أن القوي المتسلله تحدث خللا في المسيرة << لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصرا لا تبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة ، وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون >>

علي أن القرأن يوضح أن تحديد القوي الإجتماعية بشكل حاسم لا يتم إلا من خلال مواقف نضالية ، وهو يري في غزوة أحد مثالا لهذا << ليمحص الله الذين أمنوا ويمحق الكافرين >> (آل عمران ١٤) ونظرة علي سيرة الرسول صلي الله عليه وسلم نجده قد اتخذ من العمل جهاد في سبيل الله ، وهو فرض عين علي كل القادرين .

ورري أنه بينما الرسول صلي الله عليه وسلم جالس مع بعض صحابته ، إذ خرج عليهم رجل قوي البدن مفتول العضلات ، فقال بعض الصحابة : لوكان هذافي سبيل الله (أي لو كان يرسل للحرب) فأراد الرسول أن يصحح لهم مفهوم الجهاد فقال عليه السلام : << أيها الناس : إن كان خرج يسعي علي أجرين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعي علي ولد صغار فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعي علي نفسه يعفها فهو في سبيل الله >>

وجعل من العمل الشاق وسيلة للمغفرة فقال << من أمسي كالا من عمل يده بات مغفورا له >> (حديث شريف - كالا : متعبا) ولا شك أن الإنسان قد خلق ليكابد في كدحه لتعمير الحياة >> لقد خلقنا الإنسان في كبد >>(سورة البلد) << يا أيها الإنسان إنك كادح إلي ربك كدحا فملاقية >> (الإنشقاق٦)

ثالثا : قيمة العدل :

يجيء مفهوم العدل ضمن مفهوم شامل للأخلاق في الإسلام ، ولقد حاول البعض أن يعطي للأخلاق مفهوما ضيقا ، بحيث قصرها علي الصدق والصدقة والأمانة والوفاء بالعهد ، وماشاكل ذلك ، دون أن يربط السلوكيات بالمصالح الإقتصادية للناس والنظام الإجتماعي الذي يعيشون في إطاره. إن الدين لا يري بإمكانية تحقيق الأخلاق المجردة ،لأن الجائع يكذب ويسرق ، ويخون الأمانة ، حتي وإن تصدق عليه الأغنياء، لأن صدقة ا لغني لن تحل مشكلته إلا جزئيا ، بل أنها ستزيد المشكلة تعقيدا إن هي تحولت الي أسلوب حياة ، لأنها ستفقد الجائع كرامته وهذا بدوره يؤدي إلي مزيد من انحطاط الأخلاق ، وذلك أبعد ما يكون عن روح الإسلام وطبيعته .إن الدين يري بترابط عناصر الحياة ، ومن ثم فهو يري أن الأخلاق انعكا سات للنظام الإجتماعي السائد علي الفرد :

فهو لا يري غرابة في أن يسرق الجائع ولا يطبق عليه الحد ، وإنما يري الغرابة في ألا يوجد له ولي أمره عملا يقتات منه (عمر بن الخطاب) وهو يتسامح مع السرقة في عام الرمادة (عمر بن الخطاب)

وحينما يقيم إنسان فهو لا يقيمه بصلاته فقط وإنما بمسلكه العام ، قرب رجل رأيته يخفض رأسه ويرفعها وهو لا يقوي علي أراء مهمة << (عمر بن الخطاب) والفقر أساس كل القيم المتخلفة >> ولو كان الفقر رجلا لقتلته << (علي بن أبي طالب) والفقر ينتج من الخلل الذي يصيب النظام ، والخلل ينتج من الأنانية والنظرة الذاتية وتغليب الذات علي المجموع >> لا يؤمن أحدكم حتي يحب لأخيه ما يحب لنفسه << (حديث شريف) والمؤمن الحق هو من يقر بمساواته مع غيرة في فرص العيش >> من كان عنده فضل ظهر فليعد به علي من لا ظهر له ، ومن كان له فضل زاد فليعد به علي من لازاد له .... << (حديث شريف)

ولكن :

كيف نقضي علي مشكلة الفقر ؟إن هذا يقودنا إلي تحديد مفهوم العدل في الدين :<< إن الله يأمر بالعدل >> (النمل) والمقصور بالعدل هنا يستقي من الكتاب والسنة وسير الصالحين ، علي الوجه التالي :

١- أساس الدخل هو العمل ، ولكل بحسب عمله

٢- من نتاج العمل يأكل الجميع ويعيشون ، واذا تحصل أحد علي دخل يقوم نتاج عمله طبقت عليه قاعدة << من أين لك هذا >> فالإسلام يحرم الإستغلال ويحرم قبول الهدايا والهبات

٣- تركز الثروات في يد البعض واكتنازهم لها أمر مرفوض في الدين << والذين يكتنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمي عليها في نار جهنم فتكوي بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنز ثم لأنفسكم فتووقوا ما كنتم تكتنزونه >> (سورة التوبة ٣٤، ٣٥)

د. أحمد صدقي الدجاني

عن العروبة والإسلام

ننطلق في بحثنا عن « العلاقة بين العروبة والاسلام »في هذه الورقة من الأفكار والتساؤلات التي طرحناها حول « العمل العربي في المرحلة الراهنة » حين عرضنا الي موضوع « العقيدة » . ونحاول الأجابة علي سؤال رئيسي يثور عن مكان العقيدة من العمل العربي وعن «ماهية» العقيدة الملائمة له .

ضرورة العقيدة

يلفت النظر في الاجتماع الانساني ما للعقيدة من دور خاص فيه علي صعيد الفرد وعلي صعيد المجتمع . وتكشف دراسة الحركات السياسية أو الاجتماعية ودراسة الحضارات بصورة عامة أن وجود العقيدة كان عاملا أساسيا في قيامها . وهذا مرتبط بحقيقة وحده بعد روحي في الشخصية الأنسانية يتكامل مع آبعادها الجسيمة والفكرية والجمالية والخلقية والنفسية .

لقد لاحظ دارسو الحضارات أن قيام الحضارة يتطلب تفاعل الانسان مع التراب والزمان ، ووجود العقيدة شرط لازم لحدوث هذا التفاعل . ويلفت نظر مؤرخي الأفكار أن وجود «النظرة الكونية » كان ملازما لكل «نهضة» حققها مجتمع انساني . كما يلفت نظرهم أن القاسم المشترك بين الأفراد الذين حققوا انجازات في التاريخ الانساني هو ايمانهم بعقيدة حفزتهم علي العمل الدائب .

طبيعي -والحال كذلك - أن يكون للعقيدة مكان هام من العمل العربي يتناسب مع حاجته الماسة اليها . وهذا ما طرح المسألة العقيدية - الايدلوجية - فيه علي بساط البحث منذ أن بدأت اليقظة العربية الحديثة

مواصفات العقيدة المطلوبة

منذ أن طرحت المسألة العقيدية علي بساط البحث ، وهناك اجتهادات في الاجابات التي تقدم لها . وقد وجد اجتهاد بين التيار الأنغماسي الذي تطلع لاستعارة منجزات الحضارة الغربية ، يقول بتبني

الليبرالية أو الماركسية عقيدة للعمل العربي . كما وجد اجتهاد في أوساط تيار الاستجابة الفاعل . يقول بأن العقيدة المطلوبة يجب أن تعبر عن روح الأمة وتلبي تطلعاتها . ومن هنا كان التطلع الي الاسلام ، وكان البحث في العلاقة بين العروبة والاسلام .

ان الطلائع العربية وهي تبلور العقيدة المناسبة للعمل العربي في هذه المرحلة من النضال العربي ، مدعوة الي أن تتمثل روح أمتها من خلال استقراء تجربتها التاريخية الحية ، ومدعوة أيضا الي أن تحيط باحتياجات المرحلة الراهنة ومتطلباتها .

التجربة التاريخيه الحية

لقد صدرت دراسات كثيرة تناولت التاريخ العربي . ويمكننا أن نوجز التجربة التاريخية الحية لأمتنا العربية مستعينين بالكتاب القيم الذي ألفه مؤخرا أخونا الكريم الدكتور عب« العزيز الدوري ونشره مركز دراسات الوحدة العربية وعنوان الكتاب التكوين التاريخي للأمة العربية ، دراسة في الهوية والوعي " .

ظهر الاسلام بين العرب دعوة شاملة وحركة كبري ورسالة انسانية ، في فترة دقيقة من التاريخ العربي تميزت بالاضطراب وبطغيان القوي الخارجية علي أطراف الجزيرة العربية . ونزل القرآن بلسان عربي مبين ، وحمل العرب ابتداء راية الاسلام ، واقترنت امجاده الأولي بهم ، ووضعت أصول شريعته وثقافتهم بلغتهم . وكان جل علمائه ومفكريه في فترة التكوين منهم . وكانت الحركات الاسلامية ، فيما بعد ، ترجع الي الفترة العربية الاسلامية الأولي ، تستلهم منها المبادي والمثل الشرعية . كل هذا اعطي العرب دورا مركزيا في سيرة الاسلام عبر العصور .

بالاسلام توحد العرب في التاريخ ، وبه كونوا أول دولة تضمهم جميعا ، هي دولة الخلافة وهي الدولة التي تمثلت فيها وحدة الاسلام سيا سيا لفترة تتجاوز القرنين ، ثم ضعفت خاصة اثر تحكم عناصر غير عربية ، تركية وفارسية ، لتبقي الخلافة رمزا لهذه الوحدة رغم الانقسامات السياسية الي ان ظهرت اكثر من خلافة في دار الاسلام منذ القرن الرابع الهجري ، وانتهت وحدة الاسلام سياسيا بل وتزعزعت فكرة الخلافة وتراجعت أمام ظهور السلطنات وتعدد الكيانات .

ادخل الاسلام فكرة الأمة ، تربطها العقيدة ، ووضع الرسول (ص) اسسها وتنظيمها ، والأمة تضم شعوبا وقبائل . وبقي مفهوم الأمة راسخا ، واستمرت الأمة محور الفكر والتعامل في دار الاسلام . ولكن وحدة الأمة الاسلامية سياسيا لم تتحقق الا في فترة قوة العرب .

احتوي الاسلام الشعوب والقبائل بفكرة الأمة تربطها العقيدة ، فجاء تكوين الشرعية يشد هذه الأمة ويكسبها وحدة في التاريخ وفي التراث عبر الكيانات والتجزئة السياسية . وبدا التعريب مقترنا بانتشار الاسلام جل هذه الفترة .

ظل الاسلام والعروبةمتلازمين بالنسبة للعرب ، وبقيا أساس الهوية العربية ، وكان ذلك اثر تطور

حضاري شامل ، وأثر صراع بين المبادىء الاسلامية وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة - مما ادي الي تجاوز مفاهيم النسب والأصل والي أن تتخذ العروبة مفهوما يستند الي اللغة والثقافة .. وبرز مفهوم الأمة العربية علي أثاث ثقافي .. وتأكدت اللغة العربية رابطة أساسية للعرب . واذا كانت العربية قاعدة الانتماء فان الثقافة العربية الاسلامية وتراثها تمثل محتوي هذا الانتماء .

بدأ الوعي العربي في القرن الثامن عشر في دعوة الي العودة الي للاسلام الأول ورفض الرواسب والجمود والانحراف في المجتمع العربي الاسلامي ، بدأ ذلك علي الأطراف (أطراف البوادي) في الحركة الوهابية في الجزيرة العربية . وفي الحركة احياء لدور العرب في فجر الاسلام ، ورفض للاسلام الرسمي الذي يمثله العثمانيون ، وتذكير بالخلافة العربية .

تمثل الوعي الثقافي الذاتي بدراسة الحديث ونقده ، وفي الدراسات اللغوية ، وفي بعض الدراسات التاريخية .

وجاءت المواجهة الغربية ، وكان لها أثرها في الحد من هذا الاتجاه ، وبدت الحركة التحديثية ، سواء أكانت نتيجة للشعور بقوة الغرب ومحاولت تقليد عناصر قوته ، أو كانت نتيجة الاعجاب بعلمه ومؤسساته في الفترة الأولي . ومع ذلك بدأ الوعي في هذا النطاق ثقافيا ، تمثل في احياء التراث الفكري ، وفي العناية بالعربية وتجديدها ، ورافق ذلك تغلغل بعض الأراء الغربية في الوطن والدولة والحرية ، وكان الدور الرائد والمهم في ذلك لمصر ثم بدرجة أقل وفى فترة تالية للشام .

برزت فكرة الوطنية وقرنت بين المفهوم التراثي والمفهوم السياسي الحديث كما جاء في الفكر الفرنسي خاصة . وبرز الاتجاه العربي الشامل في اليقظة القومية ، وهو متميز لحد ما عن خط الوطنية وان اقترن بها ، اذا ظهر في نطاق الخط العربي الاسلامي ابتداء بالكوكبي ، وقد تثقف جل ممثلي هذا الاتجاه ثقافة عربية اسلامية ثم تعرضوا للافكار الغربية .

يتمثل في الاتجاه التأكيد علي أن العرب أمة لها خصائصها ، وعلي أن العربية لغة وثقافة هي الرابطة الاساسية ، كما كان للذكريات التاريخية دور يذكر في تثبيت الفكرة العربية . وقد أشار الكتاب الي الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام . وذهب البعض الي أن الاسلام قام وازدهر بالعرب ، وان السبيل لنهضة الاسلام هو بعودة الدور القيادي للعرب . وذهب البعض الي أن فكرة القومية العربية تأتلف والاسلام لأنها لخدمة الأمة وليست لديها وجهة عدوانية .انتهت الحرب العالمية الأولي بالهيمنة الغربية الشاملة علي البلاد العربية ، وبالتجزئة الواسعة لها ، وفتح الابواب أمام اللبرالية ، وفرض أنظمة غربية بشكل أو بأخر ، والتوسع في التعليم . وقد فتح هذا كله الباب لتطورات جديدة بدت في كثير من الحالات تراجعا عن الفترة السابقة ، ولكنها في الواقع كانت اختيار للاتجاهات العربية ، قومية وغربية ، وتجربة جديدة في مسيرة العرب .

لقد انتهت الفترة الي آ راء ومفاهيم في الاتجاه القومي دون أن تكون هناك نظرية عامة في القومية العربية . وانتهت بدعوة الي النهوض بالعرب والي ايجاد سياسي لهم في بعض بلادهم دون عودة جادة الي وحدة عربية . وانتهت دون أن تتبين الفئة أو الفئات التي تجسد الفكرة العربية ، وبالتالي دون أن

يكون للحركة العربية وجهة اجتماعية . اقتصادية واضحة . ويبقي بعد ذلك لهذه الفترة أهمية واضحة في رسم وجهة الفكر العربي القومي » .

واضح من هذه العصارة أن العروبة اقترنت بالاسلام علي مدي أربعة عشر قرنا من تاريخ الأمة العربية . وقد قامت بين العروبة والأسلام علاقة تميزت بالانسجام والتكامل والترابط . ويلفت النظر أن خللا ظهر في فهم هذه العلاقة وفي ادراك ظاهرة النهوض القومي وظاهرة الاحياء الاسلامي في وطننا ، وذلك في فترة ما بين الحربين . ويمكننا أن نوجز شرحنا له كما جاء في بحثنا عن مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام .

" لقد برز الخلل في فهم العلاقة علي صعيد قطاع من حملة الفكرة القومية في الرابع الثاني من القرن العشرين ، وكذلك برز علي صعيد قطاع من حملة الفكرة الاسلامية . ففي خلال تلك الفترةاتخذ ذلك القطاع من القوميين موقفا حادا من الدين وطرحوا مقولات تصنع الفكرة القومية في مواجهة العقيدة الدينية . وبالمقابل كان رد ذلك القطاع من الاسلاميين حادا هو الاخر ، نعتبر الفكرة القومية دعوة الي عصبية يأباها الاسلام . وقد وصل الخلل في فهم العلاقة عند هؤلاء درجة أن يطرح شعار «أنا عربي قبل أن أكون مسلما » وهو شعار لا يستند الى منطق حين يربط بين الانتماء والعقيدة بعلاقة زمنية فيطرح شعار مقابل « أنا مسلم قبل أن أكون عربيا » ويدلل كل طرف علي صدق شعاره فيتعسف في أصطناع الأدلة ويزيد في تفاهم الخلل .

ان ما حدث خلال تلك الفترة هو وثيق الصلة بالاحتكاك الحضاري الذي جري مع المغرب ، فتحدي الحضارة الغربية ولد كما هو الحال في تحدي الحضارات الغازية الغالبة ، نوعين من ردود الفعل والاستجابة . فأما رد الفعل الأول فتمثل في تيار الانغماسيين ، الذين وأن قاوموا الاحتلال الغربي ، الا أنهم اعتقدوا بأن تقدمهم مرهون باستعارة الفكر الغربي ، فكان أن عمدورا الي التغريب . وأما رد الفعل الاخر فتمثل في تيار الانكماش الذين قاوموا الاحتلال الغربي ، واعتقدوا أن نجاتهم تمكن في التوقيع علي أنفسهم ، والفرار الي ماضيهم ، فكان أن عمدوا الي السلفية المتزمتة . وأما الاستجابة فتمثلت في تيار بناة النهضة ، الذين قرنوا الاصالة بالمعاصرة وعمدوا الي بناء حضارة أمتهم . ويمكن أن تلاحظ بوضوح أن الخلل في فهم العلاقة بين العروبة والاسلام اقتصر علي الانغماسيين والانكماشيين وأن أفراد ذلك القطاع من حملة الفكر القومي الذين اتخذوا موقف حادا من الذين كانو انغماسيين ، بينما كان ذلك القطاع من حملة الفكر الديني الذي اتخذ موقفا حادا من القومية من الانكماشيين . ولم يبد قط علي تيار النهضة أنه أخطأ في فهم هذه العلاقة .

لقد فعل هذا الخلل فعله في الفكر القومي وفي الفكر الديني . وعلي الرغم من أن الخمسينات والسيتينات شهدت جهودا لمعالجته وأوصلت الي بلورة الفكرة القومية ، والي توضيح الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام ، الا أن الغلاة من تيار الانغماس والانكماش وقفوا عقبة أمام بلوغ هذه الجهود غايتها وتحقق هدفها . ووا ضح أن هذا الخلل في فهم العلاقة عند قطاعات مؤثرة في امتنا يطرح قضية الانتماء والهوية . ولقد أن الأوان أن يقدم الفكر العربي مفهومه المتكامل لها .

ان انتماء الانسان العربي يتحدد من خلال دوائر عدة في وقت واحد . فهو ينتمي لأسرة تعيش في

حي من مدينة أو في قرية أو في نجع ، وهو من ثم ينتمي الي قطر بعينه ، وهذه دائرة أولي . وهومن خلال انتماذه لهذا القطر ينتمي الي الوطن العربي ككل ، باعتبار ذلك الفطر جزءا من هذا الوطن ، وأن شعب هذا القطر جزء من الأمة العربية ، وهذه دائرة ثانية . وهو ينتمي في الوقت نفسه الي الحضارة العربية الاسلامية التي يعيش في ظلها الوطن العربي مع أوطان أخري مجاورة تدين شعوبها بالاسلام وذلك من خلال اعتقاده بالاسلام أو النصرانية ، وهذه دائرة ثانية . وأخيرا هو ينتمي الي الانسانية جمعاء مع مختلف أمم العالم وشعوبها الذين تجمعهم كلمة العالمين ، وهذه دائرة رابعة . وليس هناك من تناقض بين الانتماء الجغرافي والانتماء الحضاري والانتماء العقيدي في هذه الدوائر . ومن خلال هذا التحديد الواضح للانتماء تتحدد الهوية والذات ، ولا تقع في محظور اصطناع تناقض بين هذه الدوائر التي تحكمها علاقة تكامل ، وتتجه الي البحث عن نقاط اللقاء بين البشر في الدائرة الانسانية لأن الله جعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا علي البر والتقوي .

لنا أن نتوقع علي ضوء ما سبق أن نتفاعل ظاهرتا القومية العربية والاحياء الروحي في الواقع العربي ، فتحتل القيم الروحية مكانها في الفكرة القومية، وتؤدي دورها في دفع الفكرة وانجاحها ، وتطرح مفهوما صحيحا للعلاقة الوثيقة بين القومية العربية والاسلام يدرك أبعاد عالمنا وعصرنا انطلاقا من وضوح دوائر الانتماء ومن حقيقة الوجود القومي . ولنا أن نتوقع بأن يصل تفاعل الظاهرتين الي ولادة طاقة تحقق انبعاث الأمة وانطلاقها للقيام بدورها .

متطلبات المرحلة الراهنة

ان نظرة نافذة في الواقع العربي تبين بوضوح التحديدات التي تواجه امتنا العربية ، وتصل بنا الي فهم أعمق لأهداف النضال العربي التي تبلورت من خلال التجربة التاريخية الحية .

ان الوطن العربي يعاني من الاحتلال الصهيوني لجزء غال يقع في موقع القلب . ولا يزال الصراع العربي الاسرائيلي الذي مضي عليه عدة عقود يتطلب منا تعبئة طاقات الأمة وحشدها لحسمه والانتصار فيه . وهنا تبرز الحاجة الما سة الي اعقيدة لبلوغ هدف التحرير . ولقد وضح من تجربة مواجهة العدو أن للمشاعر الوطنية والقومية دورها الهام ، ولكن المواجهة تبلغ ذروتها اذا اقترنت هذه المشاعر بوجود العقيدة التي تلبي البعد الروحي في النفس الانسانية .

ان الوطن العربي يعاني من بقايا فترة التخلف التي عاشها ، وهو يمر اليوم بفترة الانبعاث الحضاري . وقد تبلورت أهداف العمل الاجتماعي وحرية الانسان والتقدم والشوري للتغلب علي ما يعانيه . والنضال لبلوغ جميع هذه الأهداف يتطلب وجود العقيدة التي تكفل تحقيق التكامل مع القانون . «ان العقيدة المطلوبة التي تفعل فعلها في تحقيق « الصحوة » وحدوث " الاحياء » هي تلك التي تفهمها جماهير الأمة . وهي أيضا التي تتميز بقدرتها علي أن تكون قوة دافعة للانسان محركة لطاقاته . وهذان الشرطان يتوافران في الاسلام .

وهكذا يتضح من تمثيل التجربة التاريخية الحية ومن دراسة الواقع الراهن أن الحاجة ملحة لقيام علاقة صحيحة بين العروبة والاسلام تحقق التكامل بينهما . وواضح أن العروبة هي انتماء لغوي ثقافي

قومي ، والاسلام انتماء عقيدي ، والتداخل بين دائرتيهما كبير حيث العربية هي اللسان الذي نزل به القرآن ، وحيث يمثل الاسلام عاملا اساسيا في الثقافة العربية .

شبهات ومحاذير

لابد من المصارحة هنا أن الحديث عن الاسلام يقترن بوجود شبهات حول تطبيقة موجودة في أذهان قطاع من أبناء الأمة» مسلمين وغير مسلمين . وتلقي هذه الشبهات ظلال سوداء علي صورة " الحكم بالاسلام « وصورة »المجتمع الاسلامي » وقد ظهرت بفعل عوامل مختلفه داخلية وخارجية . وهي تتسلسل من شبهة الاسلام والرق الي شبهة الاسلام والمرأة مرورا بشبهات كثيرة أخري مثل الطائفية.

لابد من المصارحة هنا أيضا أن الحديث عن « الحكم بالاسلام » يطرح محاذير واقعية بفعل عاملين . الأول منها هو فهم الانكماشيين لهذا الشعار انطلاقا من « فهم ». للإسلام يقوم علي التقليد ويعبد الحرف وينزع الي المغالاة والتشدد ، ويحاصر التفكير ويصادر الاجتهاد . والأخر هو قيام عدد من الحكام برفع هذا الشعار ليمارسوا حكما فرديا ، وليقفزوا فوق سيادة القانون . وقد تفاقمت هذه الظاهرة في وطننا العربي منذ عقد من السنين . ومن هنا يبرز السؤال .

ما هو « مفهومنا » للاسلام الذي نتحدث عنه ؟ وكيف ننطلق من هذا المفهوم لمعالجة قضايا عصرنا ؟ وما هي " اللغة " التي نعبر بها عن هذا المفهوم ؟

لقد عبر عن هذه الشبهات والمحاذير الاستاذ جوزيف مغيزل العربي المسيحي في أسئلة طرحها ضمن بحثه عن « الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية « في ندوة القومية العربية والاسلام فقال » هل سيكون الاسلام عامل أصالة حقيقية وتقدم ، كما يريده أهله ، ام سيكون عامل اغتراب وجمود ؟ هل سيكون عامل توحيد أو عامل تجزئة ؟ هل سيكون عامل انفتاح علي متغيرات الدنيا أم عامل انغلاف علي الذات الماضوية ؟ هل سيكون عامل حرية وتحرر أم عامل تقييد وعبودية ؟ هل سيكون عامل اسهام في الحضارة الانسانية ، أم عامل انزواء عنها وانسحاب منها ، أو سيكون اسهاما محصورا ببعض الناس دون سواهم ؟ هل سيكون عامل سعادة للانسان وكل الانسان ، أم عامل كآبة وحرمان ، هل ما يريده الاسلام ، وما يستطيعه ، هو السعي الي خلاص قسم من البشر هم اتباعه ، أم هو السعي الي خلاص البشرية جمعاء الي جانب قوي الخلاص والتقدم الأخري ؟ » .

مفهوم صحيح للإسلام

ان قيام العلاقة الصحيحة بين العروبة والاسلام مرهون ببلورة مفهوم صحيح واضح عن الاسلام ، يكون الانطلاق منه لمعالجة قضايا العصر ، ويجري التعبير عنه بلغة مناسبة . وسيمكن هذا المفهوم من ززالة تلك الشبهات والمحاذير .

لقد كان هم قادة الفكر في الوطن العربي الذين عبروا عن تيار الاستجابة الفاعل ، أن يقدموا هذا

الفهم الصحيح للاسلام ، وأن يرسموا حدود العلاقة الصحيحة بين العروبة الاسلام . ويلفعت النظر أن جهودهم حققت الكثير حتي الأن ، وقد أوصلت في الأونة الأخيرة الي تحديدات دقيقة حول مفهوم الحكم بالاسلام ومفهوم العدل ومفهوم الشريعة ومفهوم التراث الخ .. ويلفت النظر ايضا أن مسار النضال العربي عبر قرن أوصل الي ايضا البعد الروحي في فكرة القومية العربية . وقد كان لتحرك مصر العربي بعد ثورة ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر دور في ذلك من خلال الاسهام في بلورة فكرة " القومية العربيةوتحديد أهداف النضال العربي " . ومن المفيد أن نوجز هنا ما فصلناه من حديث عن هذا الموضوع في كتاب " عبد الناصر والثورة العربية " ..

كانت الدعوة القومية خلال النصف الأول من هذا القرن في المرحلة العاطفية . وكانت فكرة القومية العربية قد افتقرت الي التحديد في بداية ظهورها .. وقد برزت تناقضات فيها من بينها تناقض تاريخي تمثل في الصدام بين الفكرة والتاريخ البعيد للمنطقة .. وتناقض روحي تمثل في الصدام بين الفكرة وعقائد الأمة ..وتناقض طبقي تمثل في الصدام بين الفكرة ومفهوم الثورة الاجتماعية ..

جاء عبد الناصر واعيا أهمية البعد الروحي في صياغة فكرة القومية العربية . وقد تحدث عن هذا البعد الروحي أحد منطلقاته . وقد أكد الميثاق أهمية القيم الروحية في اسعاد الانسان وصنع التقدم ، ونظر الي رسالات السماء في جوهرها فكشف عن حقيقتها الثورية . وخلص الميثاق القيم الروحية مما تراكم عليها ، فحسم في مسألة التفريق بين الدين في جوهره وبين استغلال " الرجعية " للدين . واتخذ موقفا عمليا وتجاوز رافضا موقف رد الفعل الذي وقفه بعض دعاة القومية ، وحدد الصلة بين الدين والعلم وفرق بين التمسك بالدين وبين التعصب ، وأوضح دور الاسلام في تكون الأمة العربية وتحقق انطلاقاتها .

وكان موقف الميثاق الايجابي من الدين محل تأيد الجماهير ، وقد أدرك عبد الناصر دور القيم الروحية في الجهاد وفي الصمود أمام النكسات ، فكان انطلاقه الي الأزهر عام ١٩٥٦ اثناء العدوان الثلاثي علي مصر ، كان قوله في اعقاب النكسة لابد من التمسك بقيم الدين والاعتصام بها . ويلفت النظر أنه رأي بوضوح الترابط بين البعدين الروحي الديني والطبقي الاجتماعي فقرن بينهما ووصف الاشتراكية مرة بأنها شرعية العدل .. شريعة الله " .

يمكننا أن نأخذ نموذجا للأفكار التي تطرح فهما معاصرا للاسلام ما جاء في ورقة الدكتور أحمد كمال أبو المجد " وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة " المقدمة لندوة " التراث وتحديات العصر

ففيما يخص تواصل الحضارات والثقافات والشعوب ، " فان العزلة تتنقص بسرعة ، نتيجة الثورة في وسائل الاتصال بمفهومها الأشمل والأعم .. والموقف من قضايا الأصالة والمعاصرة والحداثة ، هو الالحاح علي وحدة المسار الانساني بسبب وحدة الطبيعة الانسانية .. وهكذا فانه في نطاق العروبة ، وبصفة خاصة في نطاق الاسلام كعقيدة وحضارة .. فان " التميز عن الأخرين " ليس شاملا ولا مطلقا كما يتصور البعض .. والتشدد في توكيد ه والمحافظة عليه ليس – بالضرورة – موقفا اسلاميا . لقد

تعلق كثيرا من العلماء المسلمين بمبدأ «وحدة الايمان » و « تعدد الفكر » ، وان الصراط المستقيم صراط واحد .. وترتب علي هذا الموقف الأساسي سلسلة طويلة من النتائج العلمية منها علي سبيل المثال المقابلة الحادة بين دار الاسلام ودار الحرب ، والتطبيق الشامل الكامل للأسلام علي المجتمعات لأن غياب هذا التطبيق في بعض جوانبه يحول تلك المجتمعات الي مجتمعات جاهلية ، وافتراض ان الشريعة الاسلامية نظام قانوني مختلف تماما عن سائر الشرائع ، والحرص علي تميز المسلمين بمجموعة من المظاهر الخارجية والتشكيلية تعبيرا عن الالتزام بالتميز الجوهري والموضوعي ، والمقابلة الحادة بين « السلف » و« الخلف » والشك والحذر في كل محاولات الاستنئناس بتجارب غير المسلمين وأفكارهم . ونقرر أن نصوص القرأن الكريم والسنة النبرية واضحة تماما في الحاحها علي وحدة النوع الانساني ، وهي تلح علي ان الجميع يخضعون لنواميس كونية واحدة . وعي أن الحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق الناس بها . ولهذا نري أن يكون الحاحنا علي تميزنا الحضاري بحساب ، وأن نركز النظر علي مظاهر الوحدة والتجانس والاتصال » .

وفيما يخص موقف الإسلام من الدولة ، فالموقف هو أن «اقامة الدولة الصالحة جزء من رسالة الاسلام ، وتنظيم السلطات فيها جزء من شريعته .. ونحن نستغرب كثيرا أن يصر بعض الباحثين علي أن الاسلام لا شأن له باقامة نظام الحكم ، ذلك أن فهم طبيعة الأسلام هو المدخل لحسم قضية الدين والسياسة والاسلام كما يكشف استقراء نصوص القرأن والسنة نظام شامل . والموقف هو ايضا « الاسلام لا يقيم » حكومة دينية « وفق المصطلح المعروف في الغرب ، فالسلطة السياسية لا تستمد شرعيتها من أي مصدر الهي . فلم يبقي الا أن يكون مصدرها بشرياأي راجعا الي اختيار الناس ورضاهم . ونحب أن نؤكد أن الرضاء هو سند شرعية الحكم في المجتمع الاسلامي ».

وفيما يخص شكل الحكم فالموقف هو أن « الخلافة ليست النظام الاسلامي الوحيد .. والباب مفتوح »أمامنا للتجديد في أشكال الحكومات وصور تنظيمها » .

بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامي

يصل بنا وضوح العلاقة بين العروبة والاسلام ، والفهم الصحيح للاسلام الي تصور واضح للعلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي ، وقبل ذلك الي مكان الوحدة العربية في التضامن الاسلامي ودورها في تحقيقه . ونورد هنا ما عرضناه حول هذا الموضوع في بحث « مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام » .

يحسن بنا بداية أن نلاحظ اننا حين نتحدث عن الوحدة العربية فاننا نتحدث عن أمة واحدة - بالمعني الحديث لمصطلح الأمة - تعيش في قومية واحدة علي أرض وطن عربي ، ويمثل الاسلام كدين وكحضارة عنصرا هاما في هذه القومية يتفاعل مع عناصر اللغة والتاريخ والمصلحة . وحين نتحدث عن التضامن الاسلامي فاننا نتحدث عن شعوب وأمم وجماعات تعيش في قوميات مختلفة علي أراضي أوطان متعددة ، وتجمع بينها وحدة العقيدة . ويمثل الاسلام كدين وكحضارة في كل هذه القوميات عنصرا هاما كما يمثل علي صعيدها جميعا رابطا قويا يجمع بينها » .

واضح هنا ان الوطن العربي هو جزء هام من العالم الاسلامي . ففضلا عن كونه « قلب العالم الاسلامي النابض ، باعتباره مهد العقيدة وموطن الاماكن المقدسة ، فانه من وجهة النظر الجغرافية - كما يقول جمال حمدان - النواة النووية في الاسلام ، ومن وجهة النظر الحضارية هو أيضا رأس مؤثر وموج ، ولهذا كان أمرا مقدورا دائما من قديم أن يلعب الوطن العربي في العالم الاسلامي دورا خاصا لا علي المستوي الديني فحسب بل علي المستوي السياسي كذلك .

واضح أيضا أن العالم الاسلامي في الوقت نفسه يمثل علي صعيد الجغرافيا السياسية عمق الوطن العربي ، كما يمثل علي الصعيد الحضاري دائرته الحضارية الواسعة . ولذا نجد العالم الاسلامي هو الاخر قد قام بدور في تاريخ الوطن العربي السياسي والديني ، وتبادل التأثير معه .

ان الامة العربية التي تعد اليوم حوالي مائة وسبعين مليونا من العرب تمثل مكانا هاما بين الشعوب الاسلامية ، التي تعد أكثر من ثمانمائة مليون نسمة . ولا شك في أن تحقيق الوحدة العربية يمكن العرب من القيام بدورهم في تحقيق التضامن الاسلامي .ولنا أن نلاحظ هنا أن نضال العرب لتحقيق أهدافهم القومية يواكبه نضال شعوب اسلامية أخري لتحقيق أهدافها القومية .

يمكننا اذن ان نقول ان العمل للوحدة القومية هو خطوة لابد منها للعمل من أجل التضامن الاسلامي . ولو أننا نظرنا في مدي الحاجة الي التضامن الاسلامي في عصرنالوجدنا أنها حاجة ملحة تفرضهاعوامل عدة .

العامل الأول :

أن بلاد العالم الاسلامي تعيش اليوم ظروفا متشابهه من حيث التجربة التاريخية التي مرت بها علي مدي قرون ، ووقوعها في العصر الحديث تحت تسلط الاستعمار الغربي ومعانتها مع بلاد أخري أسيوية وأفريقية من هذا الاستعمار ، ومشاركتها في ثورة التحرير ، وحصول بعضها علي الاستقلال ومجابهة هذا البعض لمشكلات ما بعد الاستقلال . وهي تعيش ظروفا متشابهة من حيث الخطر الذي يتهددها ، وهواستمرار للخطر الذي جابهها من قبل مجتمعه وأن اختلف في صورته وحجمه . ومعلوم أن ذلك الخطر الذي برز بقوة في القرن الماضي ، كان حافزا علي بروز فكرة الجامعة الاسلامية والدعوة الي اتحاد المسلمين في مواجهته.

العامل الثاني :

أن عقيدة الاسلام التي تجمع بين هذه البلاد تدعو الي التضامن . فالتعارف بين الشعوب وصولا الي التعاون علي البر والتقوي هو روح الاسلام ، وتكافل المسلمين هو التجسيد العملي لهذه الروح .

العامل الثالث :

ان طبيعة الحياة في عصرنا تفرض هذا التعاون الذي هو أيضا روح العصر . فعالمنا المعاصر هو عالم الكتل الكبيرة ، وعالم ثورة الاتصال التي هي جزء من ثورة العلم والمعرفة ، وعالم المشكلات العالمية التي لا بد أن تتضفر الجهود للتصدي لها ومعالجتها .

ان الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامي هي جزء من شعوب ما اصطلح علي تسميته بالعالم الثالث . ولقد رأينا كيف اتجهت شعوب العالم الثالث الي التعاون بعد أ ن تحررت ، وذلك بفعل عاملي الظروف المتشابهه وطبيعة العصر . ليس غريبا اذن أن تتجه الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامي الي التضامن بفعل هذين العاملين ، ومعهما عامل وحدة العقيدة القوي .

نلاحظ هنا أن الدعوة الي التضامن الاسلامي تقابل بحذر في بعض القطاعات العربية ، وتجد معارضة بين قطاع من حملة الفكر القومي ، كما أنها توضع من قطاع من حملةالفكر السلفي الديني في موضوع التناقض مع الدعوة الي الوحدة العربية . ولو نظرنا في الدافع لهذا الحظر لوجدنا أنه راجع الي أن هذه الدعوة استخدمت خلال عقد الخمسينات والستينات لغرض سياسي من قبل قوي خارجية استعمارية . وقد تفاعل هذا السبب ، عند ذلك القطاع من حملة الفكر القومي ، مع سوء الفهم للعلاقة بين القومية العربية والاسلام ومع الموقف الانغماسي من الدين ، فأدي الي بروز تلك المعارضة . وزاد في التشويش موقف الانكماش العدائي من الفكر القومي ،

لابد اذن كي ينطلق العرب موحدين الي العمل من أجل التضامن الاسلامي ، وتنطلق الشعوب الاسلامية ايضا الي هذا العمل ، من أن تطرح فكرة التضامن الاسلامي بشكل صحيح وبصورة واضحة . فالدين ليس قومية ، وانما هو عقيدة تجمع بين قوميات . والتضامن بين المؤمنين بهذا الدين لا يعني الوحدة السياسية في ظل دولة قومية واحدة ، كما هو الحال علي صعيد الأمة الواحدة ، واما يعني صيغة تعاون تحقق وحدة العمل وتوفر التكامل .

إ ن هذا الطرح شرط أساسي للنجاح ، والا كان مصير الدعوة الي التضامن الاسلامي مماثلا لمصير الدعوة الي الجامعة الاسلامية قبل قرن ، التي اخفقت لانها لم تلب النزوع القومي ومتطلبات النهضة . وشرط اخر لابد منه لنجاح هذاالمسعي هو سيادة المفهوم الصحيح للاسلام الذي ينطلق من جوهرة ، ويستخلص عبرة التجربة الاسلامية ويتمثل روح العصر .

لابد أيضا ان يرتبط بناء العلاقة الوثيقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي بالجهاد من أجل تحرير فلسطين التي هي حجر الزاوية من العلم الاسلامي طبيعيا ، وسرته التي يتجسد فيها الخطر الذي يتهدد الوطن العربي والعالم الاسلامي وهو خطر الاحتلال الاستعماري الصهيوني . كما يرتبط بقضايا أخري تمثل اهتماما مشتركا وتؤلف في مجموعها برنامج عمل حافلا . ولابد أن تتسم النظرة الي التضامن الاسلامي بالواقعية بغية النجاح في ايجاد السبل العملية الموصلة اليه.

المفهوم الحضاري للعروبة والاسلام

كلما طرحت فكرة القومية العربية في وطننا يتساءل البعض عن كيفية التعامل مع مجموعات سكانية في الوطن العربي تدين بالاسلام وتنسب الي قوميات أخري ، وهي تعيش في وطنها . وكلما طرحت فكرة تبني الاسلام كعقيدة في وطننا يتساءل البعض أيضا عن كيفية التعامل مع العرب غير المسلمين الذين يدينون بأديان أخري.

واضح أن قيام علاقة حميمة بين العروبة والاسلام يقدم الجواب علي التساؤلين . وسيكون الجواب شافيا لو اعتمدنا فهما حضاريا للعروبة والاسلام ينطلق من اعتبار الحضارة وحدة للدراسة التاريخية .

لقد انطلق العرب بالاسلام فأقاموا حضارة زاهرة شارك في بنائها جميع العرب مسلمين ونصاري ويهودا ، وعاشوا في ظلها اخوانا . واتسعت دائرة هذه الحضارة فشملت شعوبا شعوبا من غير العرب اعتنقوا الاسلام ، وأسهموا بدورهم في ازدهارها واغنائها ، وانتسبوا اليها . وهذه الحضارة هي الحضارة العربية الاسلامية التي لغتها العربية وعقيداتها الاسلام .

يمكن انطلاقا من الفهم الحضاري للعروبة أن تتبدد أية شبهات حول التعصب القومي الذميم الذي يضيق به غير العرب ، وأن يقبل هؤلاء هذا الفهم . ويمكن انطلاقا من الفهم الحضاري . للاسلام أن ينظر غير المسلمين في وطننا الي الاسلام كأسا س للحضا رة التي اسهموا في بنائها ، وتتبدد أية شبهات حول التعصب الديني الزميم .

دور عـــالمي

ان نجاح العرب اليوم في صياغة العلاقة الصحيحة بين العروبة والاسلام ، وفي التقدم علي طريق الوحدة العربية ، ومن ثم علي طريق التضامن الاسلامي ، سيكون له تأثيره الفعال علي المنطقة والعالم ، وسيمكن امتنا من القيام بدور هام بين العالمين . فعالمنا يجد نفسه في نهاية القرن العشرين أمام مشكلات وتحديدات من بينها خطر فناء الجنس البشري بالسلاح النووي ، وهويعاني من وجود أزمة قيم تتحكم في الحضارة الحديثة ، ويستشعر الحاجة الي تكاتف جهود ابنائه ليعالجوا مشكلاته ويسهموا في بناء حضارة العصر . وان ازدهار الحضارة العربية الاسلامية من جديد واعادة احياء القيم العليا التي قامت عليها سيمكنها من الاسهام في حضارة العصر واغناء التراث الانساني .

وسيكون لحركة الاحياء الروحي التي تصاحب ذلك دورها علي صعيد الانسان المعاصر ، وهو يجد في البحث عن بعده الروحي ، في تزكية النفس الانسانية المتوازنة التي يتحقق فيها السلام ، وستتكامل في نفس هذا الانسان الابعاد الروحية والخلقية والعقلية والجاملية والبدنية ، يحسن التعامل مع الطبيعة من حوله مدركا معني تسخيرها له .

وبعد : فان المرحلة الراهنة من النضال العربي تستوجب أن تدرك امتنا العربية بعمق وجودها القومي كأمة ، ينتمي ابناؤها الي انفسهم وينتسبون الي ذواتهم ، ويدركون موقعهم من العالم المحيط بهم . وتستوجب في الوقت نفسه أن تؤمن بدور الاسلام عقيدة الأمة في تحقيق الانطلاق لبلوغ اهداف النضال العربي وإسعاد الانسان . ومن الوعي بالذات والايمان بالعقيدة يكون الانطلاق الي العمل الصالح ويكون التعبير باللغة المناسبة ، فيتحقق التفاعل الحضاري والفوز . «والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين أمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصو بالصبر » .

طارق البشرى

نحو تقبّل متبادل بين العروبة والإسلام.

السؤال الذي يهمني أن أطرحه هنا ، هو هل يمكن إيجاد صيغة للتقبل المتبادل بين العروبة والإسلام من حيث الجامعة السيا سية ، صيغة تمكن الجامعة الإسلامية من أن تحتضن الكيان العربي كواحد من مكوناتها ، وتمكن العروبة من أن تستشرف آفاق الجماعة الإسلامية .

نحن نري أنه يغلب علي القائم الآن ، الإنكار المتبادل وليس الإعتراف المتبادل ، وأن عوامل الإستبعاد والنفي تغلب عوامل التمثيل والدعم . وذلك رغم ما بين الجامعتين من أواصر تنبيء - فيما يبدو لي - عن إمكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما ، بدلا من التنافي . إن الأمر كله يتوقف علي طريقتنا في طرح المسألة ، إسلاميين كنا أو عروبيين . هناك خلاف بين الفكرتين لا شك في وجوده ولكن ما موقفنا نحن من هذا الخلاف وكيف نتناوله ، هل نقيم الأمور علي أساسه في وضع المواجهة فنجعل نقاط الخلاف هي الجوهر في تحديد العلاقة بين الفكرتين في تقابلهما ، أم نركز علي المكونات المشتركة والعناصر المتبادلة ، ونحاول أن نترسم حدود المشاركة بين الجامعين وأوضاع المفارقة بينهما لندعم الأولي ونضمر الثانية . وإن المجال المشترك في ظني عميق متسع ، إذا نظرنا إليه من وجهة التاريخ أو الجغرافيا السياسية أو التكوين النفسي والثقافي .

إن ما يريد أن ينبه إليه هذا المقال ليس جديدا ولا مبتكرا ، إنه قديم قدم القرن التاسع عشر جديد جدة الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين ، وتاريخنا في هذا الإطار يمدنا بوجوه عزيزة للتقارب والترابط ، وما كان يظهر عراك بين الجامعتين في ظني لولا أن ظروف الواقع الحاضر وملابساته تعمل علي طمس تلك الخبرة التاريخية وطمس دلالتها .

إنني أتفهم جيدا دقة الوقت الذي نتكلم فيه في هذا الموضوع ، فهناك حرب قامت من نحو عشر سنوات ، حرب شنتها العراق وإستمرت فيها إيران ، وبدت أحيانا للناظرين كما لو كانت حربا بين الإسلامية والعروبة ، وذلك بمراعاة ما أطلقه كل من النظامين - المتحاربين علي نفسه . وإن حربا من هذا النوع من شأنها أن توسع الفتق وتضاعف من المجافاة ، إنها بالضرورة تعكس فاصلا فكريا . ولكن علينا أن نبتعد عن تأثيرات هذا الصراع ، وأن نضع الأمر علي مستوي من التجريد يمكننا من بحثه . وقد يفيدنا ما أتصوره من قدرة خاصة لدي المصريين علي أن يقوموا بدور نشيط في هذه المسألة ، وإن مزاجهم الفكري مزاج توفيقي ، وهم يحيون في بلد لم تصنع فيه العصبيات المذهبية صنيعها الضار الذي حدث في بلدان أخري ، كما أن مزاجهم الفكري يتسم - في تقديري - بما يمكن تسميته << الحرفية الفكرية>>، التي تهتم بالجوانب التطبيقية للأفكار النظرية أكثر من التهويم في سحبات التجريد .

عروبتـــــان

عندما طرح عبد الناصر تصوراته السياسية بعد قيام ثورة ٢٣ يوليه ، رسم في << فلسفة الثورة >> دوائره الثلاث للنشاط السيا سي المصري ، وقال إنه لا يمكن تجاهل الدائرة العربية ولا القارة الإفريقية ولا العالم الإسلامي . وقد أولي الدائرة العربية أخص اهتمامه ، ولكنه لم ينس الإشارة إلي دور مصر في حماية التراث والحضارة الإسلامية ولا امتزاج الدائرة العربية بالدين ، وعندما أشار للرباط الإسلامي وسعة عالمه وشموله ، من أندونيسيا والصين إلي الشرق الأوسط ممتدا داخل الإتحاد السوفيتي قال : << أخرج بإحساس كبير بالإمكانيات الهائلة التي يمكنا أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لا يخرج من حدود ولائهم لأوطانهم الأصيلة بالطبع ، ولكنه يكفل لهم ولإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة >> .

إن هذه << الإمكانيات الهائلة >> قد لا تكون تفتقت في عهد عبد الناصر ، ولم تلبث الدائرة الإسلامية إن صارت أكثر الدوائر خفوتا في مجمل الخمسينات والسيتينات ، ولكن يظل صواب النظرة قائما بحسبانها دائرة موجودة وإن أضمرتها الظروف التاريخية حينا ، وإنها ذات إمكانيات وليست حتميات . وهو صواب يستمد وجوده من العمق التاريخي ، فقد شغلت هذه الدوائر مجتمعه أو علي تبادل وتداول حسب الحقب التاريخية متكاملة وليست متنافية .

لقد كانت الحركات السياسية والمفكرون يستجيبون للتحدي المطروح علي مجتمعاتهم في كل ظرف تاريخي خاص . وإن أمرنا مع هذه الجهود العملية والفكرية أن نفحصها ونتبين وظائفها في الظروف التاريخية الخاصة بكل منها . وبهذا يستقيم لنا النظر في أي من الدعوات والمذاهب ، نقيس فاعليتها بمقدار قدرتها علي الإستجابة للتحديات التي واجهت الجماعة في ظرف ما . وعلي سبيل المثال ، نجد في الفكر الإسلامي أنه عندما ثارت الشبهات العقلية حول العقيدة الإسلامية ، ظهرت المعتزلة تفرط في التركيز علي الجانب العقلي لترد هذه الشبهات ، وعندما عاني المجتمع من تركيز الفقهاء علي الجوانب الشكلية في العبادة والسلوك ، ظهرت الصوفية تجنح إلي جانب الإيمان القلبي والوجداني .

وبالمثل عندما ثارت مشكلة التجزئة ظهرت شعارات الوحدة ، وعندما عاني المجتمع من الغزو

ظهرت دعوة الإستقلال ، وهكذا .ونحن نلحظ ذلك في تاريخنا الحديث ، إن مصر << مصر للمصريين >> ظهر كشعار يشير إلي جامعة سياسية ضد الوجود الأجنبي في الإقتصاد والسيا سة ، ظهر هكذا في ظروف ضعف الدول العثمانية المشخصة وقتها للجماعة السياسية الإسلامية ، وعجز هذه الدولة عن حماية مصر من الأطماع الأوربية وضد نخبة الحكم التي يمثلها الخديو والتي كانت استقلت في إدارة مصر عن الدولة العثمانية وبدأت توثق روابطها بالمصالح الأوربية . لذلك كان << مصر للمصريين >> شعار كفاح يرتبط فيه المطلب الديمقراطي ضد استبداد هذه النخبة والمطلب الوطني ضد النفوذ الأوربي . وهو شعار لم يستبعد << مصر >> من مكونات الجماعية الإسلامية السياسية . آية ذلك برنامج الحزب الوطني القديم علي عهد عرابي . وآية ذلك كذلك سياسات مصطفي كامل في << صميم >> الإحتلال البريطاني ، وآيته أيضا ما سجله محمد فريد – الزعيم غير المنكور للحركة الوطنية –في مقدمة كتابة عن الدولة العلية ، إذ يدعو الله سبحانه << أن يديم ويؤكد ما بين مصرنا العزيزة والدولة العلية من روابط التابعية ... >> ، ثم ختم كتابه داعيا الله << أن يحفظ لنا جلالة الخليفة الأعظم مؤيدا بروحه ونصره وأن يديم لنا خديوينا الأفخم .. ويقوي عري التابعية بين مصرنا والدولة العلية ويحفظهما من كيد الكائدين ومكر الماكرين .. >> .

إن الصيغة الإسلامية للحركة الوطنية المصرية استمرت حتي ١٩١٩ ثم انطمرت ، وكان من الأسباب الرئيسية لإختفائها أفول الخلافة العثمانية بهزيمتها في الحرب ثم انحلال عراها وانهيارها الكامل بين عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٤ . وهنا بدت << المصرية >> كجامع سياسي وحيد ، استقلت بنفسها لأن الوعاء الأشمل قد انهار ، وقامت بوظيفتها المزدوجة ، الدفاع عن أرض الوطن ضد الإحتلال الأجنبي ، وتوثيق العري بين مسلمي مصر ومسيحيها : فكانت بهذا تستجيب للتحدي القائم ، ونجحت إلي حد ما في إطار الإمكانيات التاريخية التي كانت متاحة ، في عهد التناثر والتفكك الذي حل بالعالم الإسلامي والعربي منذ بداية القرن العشرين ، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولي .

ولم تمض سنوات قليلة حتي بدأت تظهر الدعوة الإسلامية في صورتها المعاصرة ، ظهرت في نهايات العشرينات ، ومع ظهور عجز << المصرية >> عن المضي لتحقيق الهدف النهائي للإستقلال التام . ومع الثلاثينات ظهر البحث عن صيغة أعم تستجيب لتحديات المستقبل لمواجهة ما صنع الإستعمار من تجزئة وتفتيت لاشلاء هذا الوطن الكبير ، عربيا كان أو إسلاميا ، كانت الحركة الإسلامية تتجمع ، وكانت الدعوة العربية تتلمس طريقها . وقد تفتقت الفكرة العربية في مصر من أحضان التيار الإسلامي العريض ، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التي ساهمت في بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينات ، وردت جلها من المشروع الإسلامي العريض ومنه الحزب الوطني والشبان المسلمين ومصر الفتاة ، وشخصيات أمثال أحمد تيمور وأحمد زكي وعبد الحميد سعيد ... الخ .

لا أريد الإطالة في ذكر الأمثلة ، إنما أشير فقط إلي أن كلا التوجهين الإسلامين والعروبي خلال الثلاثينات ، لم يقوما علي تناف فيما بينهما ولم يكونا علي عراك . كلاهما كان يتوجه نحو توحيد مصر بكيان أعم ، فكان الفارق بينهما من الناحية التطبقية هو فارق ما بين العموم والخصوص ، ما بين الأوسع والأضيق . وكلاهما في ظروف الثلاثنيات كان يتجه إلي فلسطين ، البلد العربي وبلد المسجد الأقصي . هذا التجانس بين العروبة والإسلام نجده في غالب تيارات الحركة الوطنية في أفريقيا

العربية ، إذا نظرنا إلي أمثال ابن باديس في الجزائر والثعالبي في تونس وعلال الفاسي في المغرب وهكذا .

لم يكد يظهر العراك بين العروبة والإسلام قبل منتصف القرن العشرين إلا في بلاد الشام . وحتي في بلاد الشام لم يكن كل العروبيين طالبي انسلاخ عن الجامعة الإسلامية . بدأ غاليهم طالبي مساواة في إطار الدول العثمانية ، وطالبي إصلاح لشأن الجامعة الإسلامية ، لا يكاد يشذ عن ذلك إلا أمثال نجيب عازوري الذي يظهر من أية قراءة لكتابه << يقظة الأمة العربية >> ، إن دعوته لم تكن بريئة من ظنون الإتصال بالفرنسين ومالاة الإنجليز . أما رواد العروبة بمعناها الإستقلال الحميد ، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الإسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الإتحاد والترقي في ١٩٠٨ ، وبعد أن لم يعد بأيديهم وسيلة إزاء توجه سياسة الإتحاديين إلي التتريك الكامل وتسويد النزعة الطورانية . فظهرت الجمعيات العربية بعد هذا التاريخ ، وتنامت نزعها الإنفصالية بتنامي حركة التتريك في الدولة العثمانية . وبعض هؤلاء تعاون مع الإنجليز في الثورة العربية سنة ١٩١٦ ضد الدولة العثمانية انخداعا بوعود الإنجليز ، ثم أدرك بعد الحرب وإعلان اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور ، إلي أي مدي استغلت الحركة العربية ، ودفعت أشرعتها رياح ليست من ريح الشرق . وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا .

علي أن الحركة العربية في بلاد الشام ، بدأت تعتدل في مسار توحيدي واضح منذ العشرينات ، إذ كان الإنجليز والفرنسيون تقاسموا أرض العرب وقطعوها شلوا شلوا ، وسوريا وحدها صارت خمس دويلات . هنا استقام للحركة ثلاثة أمور ، أولها الإرتباط بالحركة الوطنية المكافحة للإستعمار الأوربي وثانيها قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزآة وليست حركة انسلاخ من جامعة أعم ، وثالثها مواجهة التقسيم الطائفي الذي أجرته فرنسا في سوريا ولبنان وزكته انجلترا في فلسطين .

ولكن إذا كانت كفت الموجبات العملية للعراك بين عروبة الشام والحركة الإسلامية ، إلا أنه بقي الفكر العروبي بالشام يحمل آثار نشأته الأولي ، عندما قام في مواجهة الدول العثمانية بحسبانها دولة تتخذ الإسلام وعاء جامعا لشعوبها ، وتستمد من الإسلام شرعيتها العليا المهيمنة . بل لعل هذه المواجهة لم تحمل الفكرة العربية بالشام مجرد آثار ، بل حددت جانبا هاما من سماتها ، بحسبانها فكرة تواجه الفكرة الإسلامية ولا تتواكب معها .

هذا بالنسبة لما يتعلق بالمدخل الإفريقي والمصري للتوجه العربي ، والمدخل الشامي لهذا التوجه . بقي الجنوب العربي وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان ، ولا يكاد يظهر أن كان للدعوة العربية أثر فعال فيهم قبل النصف الثاني من القرن العشرين . إنما كانت الصفة الإسلامية هي الغالبية ، لا تكاد تتحداها دعوة سياسية أخري ، خلال هذه المرحلة ، وقد ظلت السودان تحت الظل الظليل لمحمد أحمد المهدي وللميرغني ، وكانت دعوة << وحدة وادي النيل >> دعوة توحيد قطري ، لم تستقطب في أي من اتجاهي الإسلامي والعروبة . وظلت الجزيرة العربية في غالبها في إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب ، والوجود الزيدي في الجنوب ، وهذه أرض العرب الأولي لم تصدر عنها دعوة العروبة ، فيما عدا حركة الشريف حسين سنة ١٩١٦ .

قصدت من هذه الإطلالة التاريخية الجغرافية ، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوئها في البلاد العربية ، وفقا للموقف التاريخي الذي أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبري ، الشرق الشامي والغرب الإفريقي ، والجنوب العربي . وليس من الصواب - فيما يبدو لي - أن يتخذ النموذج الشامي كنموذج وحيد وفريد للفكرة العربية ، لأن الفكرة العربية هناك - دعوة وحركة - قامت في إقتضاء نشأتها بوظيفة انسلاخية عن الجامعة الإسلامية العثمانية ، وحكمتها ظروف هذه النشأة ، بينما تخلقت الفكرة العربية في أفريقيا في أصل نشأتها وفقا للوظيفة التوحيدية التي كانت مطلوبة منها . وهذا فارق هام يتعين إثبانته والإهتمام به عند تحديد وضع العروبة إزاء الجامع الإسلامي ، وعلاقة كل من الجامعتين إحداهما بالأخري .

إسلاميتـــــان

وفي إطار الفكرة الإسلامية نلمح فارقا من النوع السابق ، ومرد ذلك إلي أن هذه الفكرة - كدعوة وحركة - وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية ، فقد قامت في الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية بالشام ، وكان لهذا تأثيره علي الفكر السياسي الإسلامي الآتي من الهند ، إن لمفكري الهند إثراؤهم الضخم للفكر الإسلامي عامة ، وأعمالهم غزيرة ثرية ، ولكنهم بالنسبة لتصديهم للجامعة السياسية وللحركة القومية يغلب علي الكثير منهم التأثر بالوظيفة الإنسلاخية ، وهو تأثير تبلور في أيامنا هذه فيما كتبه أبو الأعلي المودودي عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة .

علي أن جذور هذا الموقف أقدم من المودودي بكثير ، وله جذور تاريخية قديمة ، قدم ثورة ١٩٥٧ التي قادها وقام بها مسلمو الهند ضد الإحتلال البريطاني . وقد انتهي الأمر بهزيمة الثورة وتصفيتها ، وبإدراك الإنجليز أن المسلمين هم الأكثر خطرا علي حكمهم والأكثر مقاومة لثقافتهم ، فعملوا في بدايات القرن العشرين علي اقصاء المسلمين عن الوظائف والإستعانة بالهندوس . وفي هذه الظروف كان لدي مسلمي الهند نزوع إلي استدعاء الدعم والتأييد من الدولة العثمانية ومن سائر الشعوب الإسلامية . وكان هذا من قبل يشكل نزوعا لدي سلاطين الهند ، يطلبون نجدة الدولة العثمانية لهم ضد المخاطر الإنجليزية والبرتغالية ، وبقي هذا النزوع للجامعة الإسلامية هناك حتي بدايات القرن العشرين - وكذلك كان ينزع حكام المغرب والجزائر ضد التهديد الأسباني الفرنسي ، وأمراء بخاري في وسط آسيا ضد الغزو الروسي ، وآل سعيد في زنجبار والساحل الجنوبي للجزيرة العربية وهكذا .

المهم أن كان ثمة شوق للإنضمام للجماعة الإسلامية وتوثيق الروابط مع مراكزها السياسة الرئيسية ، وهو شوق ينمو في أطراف العالم الإسلامي ، وينمو لدي الأقليات الإسلامية ، وينمو في فترات الغزو الأجنبي أو التهديد به . وتشابكت هذه العوامل بين مسلمي الهند أكثر مما توافرت لدي غيرهم ، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الإنسلاخي لديهم عن التكوين القومي ، وساعد علي ذلك أن عناصر التكوين القومي ليست متبلورة في الهند ، مع كثرة اللغات والديانات والمذاهب والعقائد ، وهذا يخالف ما حدث مثلا في إفريقيا العربية أو المغرب العربي خاصة ، عندما كانت العناصر القومية أكثر بلورة وعندما كان كلا التوجهين العربي والإسلامي يسير في اتجاه توحيدي واحد .

إن الإنصاف للحركة الإسلامية الهندية يقتضيان أن نذكر ، أن المسئول الأسا سي في انفصال باكستان عن الهند ، كان حزبا علمانيا في جوهرة ، هو حزب الرابطة الإسلامية الذي تزعمه محمد علي جناح . وقد عرف عن زعماء هذا الحزب عدم الإلتزام بالإسلام كشريعة وسلوك ، ووقفوا بعد إنشاء باكستان ضد تطبيق الشريعة الإسلامية ، وقاوموا الحركة الإسلامية التي تجاهد من أجل تطبيقها وكما يقول الدكتور كليم صديقي ، عرضوا شعب باكستان في ٣٦ سنة من الإستقلال ، لتفسخ أعظم مما تعرض له خلال مائة سنة من الإحتلال . علي أن الحركة الإسلامية التي لا تتحمل المسئولية الأساسية للإنسلاخ السياسي لبا كستان ، والتي وقفت ضد حزب الرابطة الإسلامية مطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، قد حملت في فكرها السياسي وموقفها من القومية آثار العملية الإنسلاخية التي قام بها رجال الرابطة الإسلامية . وإن مطالعة كتب الأستاذ أبي الأعلي المودودي عن القومية ومقارنتها بكتابات المفكرين الإسلاميين المصريين في الموضوع ، تكشف عن فوارق هامة بين الموقفين ، لا من حيث إنكار الجامع القومي كبديل عن الجامع الديني ، ولكن من حيث مرعاة الآثار التوحيدية للعملية السياسية المترتبة علي كل من الموقفين . فإن المفكرين المصريين وإن أنكروا الجامع القومي من الناحية النظرية واسترابوا في أصل نشأة الحركة القومية في ديار الشام إلا أنهم يحبذون حركة التوحيد العربي ، ومن الأمثلة علي ذلك كتابات الشيخ حسن البنا ثم الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي .

إن الحركة الإسلامية ، أو الفكر السياسي الآخذ عن الإسلام ، في الشمال الإفريقي عامة ، وفي مصر خاصة ، لم يستشعر خطرا علي نفسه من التوجه العروبي ، بل لعل هذا التوجه ظهر ، أول ما ظهر في أحضان الإسلامية السياسية ، وهي لم تعاركه ولم تحذر منه ، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر وليدا في الثلاثينات .

خلاصة كل ذلك ، أننا عندما نتكلم عن بناء الجسور بين التيارين القومي العربي والتيار الديني الإسلامي ، لا نبدأ من فراغ ولا نحوم في فراغ . إنما تقف وراء نا روابط تاريخية مؤيدة ، وتجارب تاريخية معاكسة نحن ندرك سبب معاكستها . إننا ندرك الفروق النظرية التي تقوم بين كل من الجامعتين الإسلامية والعربية ، والأول أساسها لغوي ومناطها إقليمي . ولكننا نتكلم عن مدي التقارب في الوظائف المؤداة ، من حيث الترابط والتداخل الحادث بين العروبة والإسلام ، ومن حيث الأهداف المطروحة والغايات المرجوة . ونحن لا نطمع هنا لأن يغير أي من الإتجاهين أسسه الفكرية لصالح الآخر ، إنما كل ما نرومه أن يدرك كل من الإتجاهين الآثار التوظيفية للآخر ومدي دعمها للأهداف والغايات المشتركة . ويدرك الأخطار المحدقة به والمترتبة علي الإنفصام بين الحركتين في التطبيق ، وأثر ذلك في إفساد ما رسمه الجميع من أهداف للمجتمع . وكل ما أقصده أن نكون علي حذر من << الطبعة >> الشامية للجامع العروبي ، << والطبعة >> الهندية للجامع الإسلامي . وأساس الحذر اختلاف الظروف التاريخية واختلاف الوظائف بين هاتين << الطبعتين >> وبيننا اليوم .

نقطة أخري ، فإن من ينظر إلي الحدود السياسة القائمة بين الدول الإسلامية والعربية ، يجد أن معظمها لم يكن قائما قبل الحرب العالمية الأولي . لقد انشئت هذه الكيانات الصغيرة وأمست دولا خلال نصف القرن التالي لهذه الحرب ، من أواسط آسيا والهند حتي بلدان ما يسمي بالشرق الأوسط .

وهذا ما حدث عينه في تلك المجموعة الضخمة من الدول الصغيرة التي نشأت في أفريقيا بتقسيمات سياسية فرضها الإستعمار .

أقصد بهذا القول أن هناك سمة أساسية في سياسات الغرب وهي تفتيت البلدان الآسيوية الإفريقية ، والتفتيت يعني إزهاق عوامل التوحيد ، وهذا لا يتأتي بضرب تلك العوامل من خارجها ، فقد يكون هذا الضرب من الخارج حافزا ينبه الناس إلي ما يراد بهم فيدفعون عن تلك العوامل غوائل الإجتثاث ويؤكدونها في ذواتهم.إنما يتأتي إفساد عوامل التوحيد ، بإثارة التناقض بين بعضها البعض واصطناع المعارك بينها . يروج في التعبيرات السياسية لفظ << الفتنمة >> فبدلا من أن يقاتل الأمريكيون الفيتناميين ، يثيرونهم ليقاتل بعضهم بعضا . هذا الأسلوب الذي يجري في جبهات القتال ، يجري أيضا في جبهات الفكر وميادين الحركات السياسية . وإثارة عوامل التوحيد ضد بعضها البعض ، لا يفيد فحسب يسرا في التفتيت ، ولكنه يؤدي إلي تفتيت مضاعف . إذ يصير كل عامل طاقة مفتتة لغيره ، وهكذا علي التبادل بينها جميعا بما لا يكاد ينتهي .

أضرب مثلا علي ذلك من العروبة والإسلام في أرض الشام . فقد كانت الجامعة السياسية تتصل بالإسلام وتضم الترك والعرب وغيرهم في الدولة العثمانية . ثم قامت حركة التتريك والحركة العربية كنسلاخين قوميين فيها . فلما صفيت الدولة العثمانية بعد الحرب الأولي وانقسمت علي أساس قومي ، اقتسمت القوي الفرنسية والإنجليزية أرض العروبة ، وقاموا بتقسيم آخر أساسه ديني مذهبي فقسمت سوريا خمس دويلات ، وظهرت الصهيونية في فلسطين ، وعاني لبنان ما نعرف من ألوان المعاناه . وهكذا عندما تكون الجماعة الإسلامية قائمة علي أساس من الدين ، أثير العنصر القومي كعنصر مفتت في داخل الكيانات المنقسمة . وإذا توجه الإسلام ضد الإستعمار أثيرت النزعة القومية لتشتت حركته ، والعكس صحيح .. هكذا تتفاعل العوامل تفاعلا سلبيا لتتدني بها الأوضاع إلي أدني مدي . وقد حدث مثل ذلك في دويلات إفريقيا ، عندما تستغل عوامل الدين والتكوين القبلي والتكوين اللغوي ضد بعضها البعض .

لا إختيار بين العروبة والإسلام

تنقلنا هذه الملاحظة إلي نقطة تالية هي المقصودة ابتداء من هذا الحديث ، فإن أمرنا مع أي من الدعوات السياسية أو الفكرية ، هو أن نفحصها ونتبين وظائفها في الظروف التاريخية التي ظهرت فيما ، وبهذا يستقيم لنا النظر فيها وقياس قدرتها علي الإستجابة للتحديات التي واجهتها الجماعة في أي ظرف خاص ومدي تلاؤمها مع ما يتطلبه وجود الجماعة واستمرارها من وظائف .

إن لنا عددا كبيرا من الخصائص الجمعية ، وكل منها يصلح أن يكون معيارا لتصنيف ما ، وكل منها يتلاء م مع نوع المواجهة المطلوبة لشكل معين في ظرف تاريخي أو إجتماعي خاص . وهناك خصائص عديدة تشكل مقوماتنا الفكرية والحضارية ، وينمو بعضها إزاء بعض عندما يثور من الأمور ما يقتضي نمو الخصائص لمواجهة أمر ما . ونحن يتعين أن نولي كل خصيصة القدر المعلوم من الإهتمام الذي تصلح به الجماعة ويصلح به قيامها وبقاؤها .

وفي إطار الروابط الجمعية ، فهناك عامل الدين كعامل جمعي (وخاصة الإسلام) ، وهناك عامل اللغة والرباط الإقليمي . ثم هناك علاقات الجوار الذي يقوم علي أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية وعلاقات القرابة والنسب الذي يقوم عليها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات الجوار الذي يقوم علي أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات القرابة والنسب الذي يقوم عليها عدد من التكوينات الإجتماعية كالأسرة والعائلة ، أو التكوينات شبه السياسية كالعشيرة والقبيلة . هذا كله أمر قائم ، وليست المشكلة في قيامه ، ولكن المشكلة هي في تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب ممكناتها الجمعية ، ثم في كيفية وضع هذه العوامل إزاء بعضها البعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها ، والتغذية المتبادلة بينها في إطار الهدف الحاكم في ظرف تاريخي محدد ، أو أن توضع بصورة تثير التناقض والتنافي بين بعضها البعض . إن أي عامل من العوامل السابقة يمثل قوة جمعية . ولكن قوته تتأتي بقدر ما يكون هذا العامل هو الأكثر ملاءمة لمواجهة التحديات المطروحة ، وبقدر ما تنتظم علاقاته مع القوي الجمعية الأخري بما يتيح التغذية المتبادلة لا بما يثير التنافي . وإن أية قوي يمكن أن توضع إزاء بعضها البعض وضع إضافة فستقوي ويشد بعضها بعضا ، ووضع سلب فتتلاشي ويضرب بعضها بعضا .

نحن لا نختار العروبة ولا نختار الإسلام ، فهما مضروبان علينا ، والقطرية مضروبة علي كل من المصري والعراقي والمغربي ، كل في دياره ، كما إن الإنسان لا يختار لغته ولا يختار أباه وأمه . ولكن اختيارنا يتأتي من زاوية أخري ، هي كيف نضع الواحد من هذه العوامل إزاء الآخر ، هل نقيمها في وضع التنافي أو في وضع التكامل . في هذا المجال نستطيع أن نعمل إرادتنا وأن نحقق ما نصبو إليه من أهداف ، واضعين في حسابنا الملاءمة التاريخية وتقدير الظروف الملابسة ، أي المجال التطبيقي لإعمال أية فكرة أو رابطا .

إن الظرف التاريخي قد يكون ألجأ مسلمي الهند إلي نفي القومية نفيا مطلقا ، مما كان مثار نقد مفكرين إسلاميين كبار مثل مالك بن نبي . والظرف التاريخي أيضا أدي بكثير من دعاة العروبة في الشام إلي نفي الجامع الإسلامي نفيا مطلقا ، مما أثار نقدا من مفكرين قوميين نظروا إلي الإسلام بحسبانه من المقومات الحضارية والعقدية الأساسية للمنتمين إليه . ونحن في ظرفنا التاريخي الراهن ما أحرانا أن ننظر إلي صنعة هؤلاء وهؤلاء (شواما وهنودا) في اهتمام ، حيث انسجم الهدف التوحيدي في كل من الدعوتين العربية والإسلامية ، وجرت الفوارق بينهما في حدود الخلاف بين العموم والخصوص .وأقام هذا النظر قدرا من الترابط والحيوية بين بعضهما البعض .

يمكن أن نضرب مثلا بما حدث في صدر الإسلام بالنسبة للجامع السياسي ، لقد قضي الإسلام علي العصبية الجاهلية وأقام رابطة الإنتماء العقيدي للإسلام وأقام دولته علي هذه الرابطة . ولكن كيف جري ذلك ، لقد جري علي حساب << القبيلة >> كوحدة سياسية وحيدة ، تجمع أهلها وتمتنع عمن دونهم ، ولكنه لم يجر بطريق ضرب الجماعة القبلية وهدمها هدما تاما ، بل إنه أبقي علي العنصر الجمعي فيها من حيث هو علاقة نسب وقرابة تضم المئات ثم نزع عنصر الإمتناع الذي اسمي << العصبية الجاهلية >> واستطاع بهذا أن يرتب العوامل الجمعية ترتيبا غير متناف ، بل يغذي بعضه بعضا ، ويقيم

بينها ترابطا وتدرجا من الخصوص الي العموم حتي يصل إلي الجماعة الإسلامية الكبري . ووجـــدنا مـــثلا<< فسطاط مصر >> تنشأ خططا ، لجند كل قبيلة خطة يحيون فيها متجاورين غير شائعين في غيرهم من جند القبائل الأخري ، ولكنهم جميعا يحيون يجمعهم جهادا واحد في سبيل نشر دعوة التوحيد .

هذا أسلوب ومنهج في التفكير وفي العمل أرجو أن يكون فيه ما يفيد ، وهو ذاته الإسلوب الذي تقوم عليه العلاقة بين عدد من الكيانات الجمعية في مجتمعنا المعاصر ، من الوحدات الإجتماعية الدنيا كالأسرة والعائلة والحي والأقليم ، إلي الوحدات الأكبر كالعشيرة حيث توجد والمهنة وغيرها ،إلي الوحدات الإجتماعية شبه السياسة كالدويلات والولايات في إطار علاقاتها بالدولة الأم ، إلي الوحدات الأوسع كالمنظمات الدولية والإقليمية وغيرها ، وللدولة علاقة بكل ذلك .

أفلا نستطيع إيجاد صيغة كهذه للعلاقة بين الجامعتين ، العربية والإسلامية . أو بالأقل نحدد أهم وجوه الإتفاق بينهما ، وأهم وجوه الخلاف ، وأن نتبين عناصر التنافي بينهما لنعمل علي إزالتها .

إتفاق وإختلاف

ويبدو لي أن أهم وجوه الإتفاق بين الحركتين الإسلامية والعربية يتأتي من الجانب الوظيفي التوحيدي والتحريري لهما، فكلاهما يقود إلي الوحدة وكلاهما يقود إلي فلسطين والقس ، والتوجه التوحيدي واحد، فهو يختلف في السعة وليس في الاتجاه، كما أن التوجه التحريري متماثل في الخصوم والأنصار ويرد الاتفاق بين الحركتين أيضا من الاحتواء الإسلامي للعروبة من حيث الأغلبية السكانية الغالبة ومن حيث الهيمنة الحضارية والفكرية والتاريخية ، هيمنة دامت حتي القرن التاسع عشر، فلا تكاد تميز بين ما يعتبر فكرا وحضارة إسلامية وبين مايعتبر منها " عربيا" إلا من حيث عموم الأولي وخصوص الثانية . وحسبي هنا أن اشير إلي كل ذلك كرؤوس موضوعات ، مما لا وجه للتفصيل فيه في هذا المقام

أما وجوه الاختلاف بين الجامعتين ، فيتمثل أكثر ما يتمثل في ظني في الاطار العام للدائرة التي ترسمها كل منهما ، إذ الجامعة الأولي تدور مع العقيدة وتشمل العرب وغيرهم ، وإذا كان العرب من أكثر الجنسيات الإسلامية ، فهم لا يمثلون أكثر من سدس المسلمين .

والجامعة الثانية تدور في الأساس مع اللسان العربي وتضم المسلمين وغير المسلمين . فالدائرتان لا تتطابقان ولا تستوعب إحداهما الأخري ا ستيعابا كاملا . وهذا يثير الجدل حول أوضاع غير المسلمين من العرب وغير العرب من المسلمين ، وفقا لأي من الجامعتين المعنيتين . وهو أمر يقتضي جهدا توفيقيا في جانبين أساسيين .

أولهما الإطار التنظيمي الذي يحدد العلاقات المتبادلة بين الجامعتين (دولة واحدة ، ولايات متحدة ، اتحاد دول ، جامعة دول ، جامعة شعوب ... الخ) ، وليس ثمة موقف نظري أو عقيدي يحول دون اتخاذ الشكل المناسب لأوضاع الجماعات في أي ظرف تاريخي محدد ، أو يحول دون إدخال التعديلات المناسبة مع تغير الأوضاع التاريخية . والمهم في ذلك أن ينظر ذو التوجه الإسلامي إلي

العروبة بوصفها واحدا من مكونات انتمائهم الأشمل ، وأن ينظر العروبيون إلي الجامع الإسلامي بحسبانه جامع نضال تحريري وتضامن يجري بين شعوب ذات تكوين عقيدي . واحد ويتضمن ذاتيه تحريرية ونزعة للنهوض . وإذا كان العروبيون الوطنيون لا يجحدون ما يسمي بالتضامن الأفريقي الآسيوي ، رغم الأختلاف الشاسع في الموارد الحضارية التي تضم هؤلاء جميعا ، فما أحري الغروبيين أن يحرصوا علي مايقوم من الوشائج بينهم وبين سائر المسلمين من حيث المعتقد والتاريخ والتكوين الحضاري ، وما أحراهم من بعد أن ينظروا إلي العالم الإسلامي من وجهة النظر المكافحة للاستعمار والقمع الدولي وهو عالم يتكون جميعه الآن ممن يسميهم مالك بن نبي " متبوذي القرن العشرين " . وانهم كذلك .

وثاني الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة ، أي إمكان إيجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد ، وذلك في إطار الجامعة الإسلامية ، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطني العالم العربي ، كالأكراد والبربر والزنوج وغيرهم . وأتصور أن كلا الجامعين يمكن أن يقوما بدور التغذية المتبادلة في هذا الشأن ، إن الإنجاز التاريخي للحركة القومية ، (سواء الحركة العربية أو حتي الحركة المصرية الإقليمية في العشرينات) كانت في أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء أوطننا وكفت أذي الفرقة والانقسام من هذه الزاوية ، وكفت احتمالات المداخلة من الدول الكبري والقوي الطامعة بين أبناء الوطن الواحد . تلك إنجازات خطيرة يتعين أن نحفظها لصالح العرب والمسلمين ولصالح تحررهم ونهوضهم جميعا . ومن جانب آخر فإن الإسلامي هو الخليق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية . ،لهذا الموضوع بعض الجوانب الفقهية التي لا وجه لإثارتها هنا .

بقيت الإشارة إلي وجوه التنافي بين الجامعتين ، وأهم هذه الوجوه في ظني هو الوضع " العلماني " الذي قامت عليه وروجته " عروبة الشام " و" مصرية ١٩١٩" ، ويبدو لي أن محك الصدام بين الإسلام والقومية ، هو في هذا الجانب العلماني ، والقومية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية ، بعيدة عنه ما اقتربت منها ، فلا تجتمع علمانية وإسلام ، إلا بطريق التلفيق وصرف أي منهما علي غير حقيقة معناه . وإن الدعوة الإسلامية تقوم أول ما تقوم علي مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية واعتبارها الإطار المرجعي ومصدر الشرعية والحاكمية في المجتمع ، وهذا وجه التنافي للعلمانية معها .

وإذا كانت العلمانية العلمانية هي مجال التنافي الأسا سي ، فلا أري وجها لاعتبارها لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التي تقوم علي أساس العروبة . وإن التصاق العلمانية بالتصنيف القومي في التاريخ الأوروبي لا يجعلها كذلك عند نقلها إلي أي سياق تاريخي وحضاري مختلف ، وليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين جامع سياسي يقوم علي اللغة والتاريخ وبين نمط للحكم يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء، كما أنه ليس من المقنع أن نفترض تلازما غير منفك بين التنظيمات الديمقراطية وبين نظرية سيادة الأمة التي تقرر وضعية القوانين وعلمانية النظم .ونحن نزعم أنه من الممكن أن نستخلص التموذ التنظيمي سواء النموذج القومي في تصنيف الجماعات أو النموذج الديمقراطي في رسم أشكال الحكم ، نستخلص ذلك من النظريات الأوروبية ، وأن تستوعبها في إطار

نظرية أخري وقيم حضارية وسياق تاريخي مخالف ، متي كان ذلك ممكنا . وهو في تقديري ممكن وحائز.

وثمة عديد من وجوه التنافي لا تتعلق بالجانب النظري ، ولكنها تتعلق بما يمكن أن يسمي " المسلك " الفكري أو السيا سي ، وبأوجه النشاط في هذين المجالين . فهناك مثلا هذا الهجوم المتعمد المبالغ فيه من جانب الحركة الإسلامية في تصديها للفكر القومي وللحركات القومية . إن الكتاب الإسلامية المصريين مثلا يفرقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية ، وهذا توفيق حسن ، ولكن لا يكاد يفهم هنا وجه ترويج الحركة الإسلامية في مصر لآراء أبي الأعلي المودودي في القومية ، وهي آراء لا تقبل أن تفرق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية ، هذه التفرقة الدقيقة التي نجح في وضعها الكتاب المصريون والكتاب الإسلاميون المصريون لا يناقشون آراء المودودي الرائجة في هذا المجال ، ولا يهتمون بتحريرها وبتحرير وجوه الخلاف بين نظرتهم وتلك الآراء .

ثم هناك في الوجه المقابل ، محاولات عجيبة لدي العروبيين ، تبدأ باقتناص التاريخ لصالحهم ، زي تخليصه من الروح الإسلامية ، ويجري هذا بعدد من الطرق ، منها المبالغة والتركيز علي إضافة العصر الجاهلي كمكون أساسي للتاريخ ، لتبدو العروبة أصيلة طرأ عليها الإسلام ، ومنها الحرص علي إضمار الجانب التشريعي الفقهي من الحضارة العربية الإسلامية ، لأنه الجانب الأكثر ارتباطا بالإسلام كشريعة منزلة ، رغم أن العبقرية الإسلامية لم تظهر في وجه من وجوه هذه الحضارة مثل ما بدت في الجهد الفقهي الذي بذله فقهاء المسلمين والعرب ، ومنها عمليات الإحلال اللفظي ، فيوضع لفظ" عربي " ، و" عربية " حيثما يرد لفظ إسلامي وإسلامية ، وهنا يبدو الاختلاس العربي للإسلام سافرا .

ثم هناك من يخطون خطوة أوسع وأجسر ،، عندما يزعمون أن الإسلام بجمعه كله ، فكرا وعقيدة وحضارة ، مجرد إفراز عربي أو عروبي ، ويتجاهلون في ذلك بإصرارأن الدعوة الإسلامية رغم نزولها بين العرب فقد وجهت للناس كافة ، وإنها انتشرت شرقا وغربا بين غير العرب ، فلا يمثل العرب من المسلمين ما يجاوز السدس اليوم .وإن أية دعوة إنما اقاس عموميتها بهذين المعيارين ، إلي من وجهت ؟ ومن الذين آمنوا بها ؟ . وهذان الأمران يؤكدان عالمية الإسلام وأنه أنزل للناس كافة . ومع ذلك يصر رهط من العروبيين علي إخضاع الإسلام للعروبة وحصره في النطاق القومي العربي (تراجع مثلا مجلة اليقظة العربية في مصر وكثير من الكتابات البعثية) مما يتجافي مع أصول العقيدة الإسلامية ويشكل وجها للتنافي بين الإسلام والعروبة .

ويتفرع من هذا التوقف الفكري ، موقف التنافي العربي مع غير العرب من المسلمين ، والهجوم الدائم علي الفرس والترك ، بوصفهم هكذا فرسا وتركا ، والنعي علي تاريخ العرب معهم وادانه كل ما يتصل في التاريخ الإسلامي بهم . ويجري مع ذلك كله صياغة التاريخ عروبية باعتبار أن ثمة تضادا بين العرب وبين غيرهم من المسلمين ، وبهذه الطريقة تقوم العروبة علي أساس عرقي ، مادامت توضع في تضاد دائم مع ما جاورها من فرس وترك .

نقطة أخري ، فإننا إذا استعرنا تعبيرات مالك بن نبي ،يمكن أن نقول > إن الفكر الإسلامي فكر

مجرد ، وكذلك الفكرة القومية فكرة مجردة . ولكن اشتعال القتال بين الفكرتين ، قد مال بأنصار كل منهما إلي " تشخيص " الفكرة المخاصمة ليسهل ضربها من خلال ضرب المشخص لها ، فردا كان أو دولة أو مؤسسة . هكذا يصنع القوميون عندما يصبون الفكرة الإسلامية في وعاء الدولة العثمانية وينسبون إليها كل نقيصة ويميلون إلي ربط الآثار السلبية فيها بخفوت " العروبة " وإلي القول أن انهيار الدولة " حرر" العرب . وبهذا تنضاف كل سوء ات الدولة العثمانية إلي المعني المتضمن المضمر وهو " الدولة الإسلامية" بحسبانها آخر الدول التي تمثلت فيها جامعة الإسلام .

وفي الدولة العثمانية الكثير مما يستحق الشجب والنقد الحاد ، يكفي أنها في خواتيمها لم تستطع أن تدافع عن الحوزة الإسلامية ، وأنها كانت أحد أبواب ولوج المصالح الاستعمارية الاقتصادية والفكرية والسياسية في ديارنا . ولكن ليس صحيحا أنها دولة " تشخص" الإسلام وقيمه ومعتقداته . بل إن جامعتها السياسية قد قامت علي نوع من التوازن بين العروبة والطورانية ونصاري الروماللي في البلقان ، وأسبغ عليها هذا تعددا قوميا ودينيا في الوقت نفسه ، إذ جنحت إلي الإصلاحات العلمانية في الحكم ونظمه وتشريعاته مراعاة لاختلاف الدين بين مسلمي الأناضول والعرب وبين نصاري الروماللي ، ولم تعمل علي تفتيق فكرية إسلامية ترعي النصاري في إطار الإسلامية السياسية في الدولة ، أقصد بهذه الإشارة مسلك الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر خاصة ، وهي لم تبلور مفهوما نقيا للجامعة الإسلامية في تلك المرحلة إلا في خواتيم ذلك القرن عندما أفت منها الروماللي تقريبا وبدأ السلطان عبد الحميد يعيد حساباته ليجعل إسلامية الدولة هي سفينة النجاة لها من أعاصير ذلك العالم ، ولكن جري ذلك بعد فوات الأوان .

وليس صحيحا ان انهيار الدولة العثمانية حرر العرب ، إنما الصحيح مما نشاهده في تاريخ القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولي ، أن انهيارها صحبه تفتت العرب وتناثرهم دويلات شتي لم تجتمع حتي هذه الساعه ، وسقوط الدول العربية أكثر فأكثر فريسة الاستعمار الأوروبي والغربي ، والنظام الاستبدادي للدولة العثمانية صحيح ، وماعاناه منه العرب صحيح ، ولكن المقارنه بين حكومات العرب بعد الدولة العثمانية وبين استبداد عبد الحميد ، لا ينتهي بنا إلي تفضيل الحاضر مهما كانت بشاعة الماضي . ثم إن استعانة الدولة العثمانية بالأجانب والسماح لهم بالنفوذ في ديارنا يقابله استعانة الثورة العربية بالانجليز في ١٩١٦ واحتلال الغرب بلادنا من بعد .

لا أقصد بحديثي الدفاع عن الدولة العثمانية ، فهي إرث مضي لن يبعثه الدفاع ولن يبعده الذم . إنما كل ما أقصد قوله إن تعرض العروبين لدولة العثمانيية يجري بعيدا عما تقتضيه اعتبارات النظرة العلمية الموضوعية ، وأنه علي أي حال فلا وجه لمحاربة الجامعة الإسلامية بها وتشخيص تلك الدولة لها.

علمانيتوليو

يبقي الوجه المقابل ، وهو ما تصنعه الحركة الإسلامية من تشخيص للفكرة القومية في جمال عبد الناصر ونظامه . وقد كانت هناك خصومة سياسية عنيفة بين نظام جمال عبد الناصر وبين تنظيمات

الحركة السياسية الإسلامية ، وخاصة الإخوان المسلمين ، وقد عاني رجال الحركة الإسلامية من هذا النظام الكثير مما هو معروف مشتهر ، ولكن ثمة وجوه مختلفة لنظام ٢٣ يوليه، وإن التنظيم السياسي للدولة في تلك المرحلة، مهما اعتورته من مثالب ، فلا ينبغي أن يقوم بها التلازم بين هذا التنظيم المعين وبين الفكرة القومية التي جرت في إطار الدعوة إلي الوحدة العربية المتحررة المناوئة للاستعمار.

وإن الانتكاس الذي حدث لثورة ٢٣ يوليه لا يخل بالتوجهات الإيجابية التي قامت عليها حركة النهوض العربي وقتها كحركة مناقضة للاستعمار تدعو لعدم الانحياز لأي من القوتين الدوليتين

الكبديين ،وما أكثر ما نتكست حركات الجهاد والكفاح لدينا في القرنين الماضيين ، مما لا ينبغي أن يخل بما حملت منها من إيجابيات وما ينبغي أن تحفظ لها في وعينا التاريخي من عبرة دروس النجاح والفشل . يتساوي لدي في ذلك محمد علي وأحمد عرابي والسلطان عبد الحميد وعبد القادر الجزائري ومحمد أحمد المهدي وجمال عبد الناصر وغيرهم .

ما ينبغي مناقشته في الأساس - وفي إطار موضوع هذا الحديث - هو مسأله التوجه العلماني للقومية العربية علي عهد عبد الناصر . وهذه النقطة هي مايجب تحريرها ، لأن الفكرة العربية في مصر خاصة ظلت قريبة من التيار الفكري والسيا سي الإسلامي منذ الثلاثينات ، ثم جاءت المخالفة بينهما في الخمسينات واضحة ،وسبب ذلك في ظني يرجع إلي عدد من العوامل ، منها أن كارثة فلسطين زكت التوجه العربي المشرقي في مصر وصبغته بصبغة اهل المشرق العربي ، لأن مصر التفتت بشدة منذ ١٩٤٨ إلي جاراتها العربيات المشرقيات تحاول معها احتواء التهديد الصهيوني ، فاتصلت الفكرة العربية لديها باللون الشامي الذي سبقا الإشارة إليه .

ومن هذه العوامل أيضا أن من طبيعة النظام الناصري الربط بين الأمن وأجهزته وبين السياسة وأجهزتها فجاء ت حدة الصراع بين النظام الناصري وبين الإخوان المسلمين بنتيجة سياسية ملازمة وهي استبعاد الإسلامية السياسية عامة والحذر منها مطلقا ، وكان هذا الاستبعاد يزداد حدة مع شعور النظام بأن أمنه التنظيمي مهدد أكثر ما يتهدد من جانب الحركة الإسلامية خاصة ، ومع غياب الإسلامية السياسية تحل العلمانية وقد مكن لهذا الإحلال وأسرع به أن الفكر الماركسي بادر يدعم هذا التوجه ويعتقه ويحاول أن يحل عقيدته محل العقيدة الإسلامية في السياسة . ورغم أن عبد الناصر كان في غالب سني حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية ، إلا أن أثرها في تعميق الخلاف بين التوجهين القومي والإسلامي كان كبيرا .

المهم من كل ذلك أنه يتعين علينا أن نكون يقظين متنبهين إلي المحاولات المتبادلة لتشخيص الفكرتين الإسلامية والقومية وإشاعة كل منهما الكراهة العميقة نحو الأخري بهذا التشخيص ، فلا نكون بين إسلام وعروبة ولكن نصور بين عبد الحميد وعبد الناصر، وبين أنصارالأول خصوم الثاني والعكس وننسي القضية الأساسية وهي هويتنا وجماعتنا السياسة ومستقبلنا .

*هذا ما عن لي في هذا الموضوع ، اسأل الله تعالي لنا جميعا الهداية والرشاد

هوامش

لمزيد من إيضاح رؤيتي أود أن أقول أنه حدث للحركة العربية تغير مهم في الخمسينات والستينات ، أملته أوضاع السياسة ، وباعد بينها وبين الحركة الاسلامية .فحكومات التحرر الوطني التي اعتلت الحكم في هذه الفترة قد أقصت الحركة الاسلامية من الساحة السياسية اقصاء شبه كامل، ومن ثم ابتعد الفكر السياسي الاسلامي عن التأثير في الصياغات والرؤي السياسية التي أرسيت لقيادة العمل السياسي الوطني في هذه الفترة ، فلم يعد التوجه الاسلامي السياسي مساهما في تقديم الخيارات السياسية التي كانت موضع النظر والتفكير وقتها .

كما شهدت هذه الفترة ذاتها ، نمو التيارالعروبي ، وكان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التي تربط أقطار العرب ، وكان أيضا بسبب استفحال الخطرالصهيوني كمهدد للأمن القومي لبلادنا علي مدي المستقبل القريب والبعيد . كما شهدت الفترة نفسها نمو هذا التيار العروبي بصورته المشرقية ، وبما تحمل من صبغة علمانية متعارضة مع واحد من أهم أسس التصور الاسلامي ، ويرجع ذلك في تصوري إلي ماسبقت الإشارة إليه من غياب الحركة الاسلامية عن المساهمة في الخيارات السياسية والفكرية التي تشكلت في هذه الفترة، كما يرجع إلي ما أدي إليه الخطر الصهيوني (في قلب أرض الشام) من أن هذه البقعة من أرض العرب صارت هي بؤرة الصراع وملتقي الأنظار، وسادت ملامح الفكر السياسي لأرض الشام وعظم التأثر بحركاتها السياسية عن التأثر بالحركات السياسية في غير هذه المنطقة ، سواء في المغرب العربي أو في الجنوب العربي . وبهذه العوامل تبلورت حركة علمانية للقومية العربية سادت الفكر العروبي ، وفي مصر خصوصا علي مدي الخمسينات والستينات .

من جهة ثانية ، كان هناك ظهور حكومتن التحرر الوطني في بلادنا ، الأمر الذي طرح علي الحركات الوطنية مشاكل الحكم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية ، وكل ذلك علي صورة عاجلة . وقد سعت قيادات التحرر الوطني لاستصحاب التأييد الشعبي العريض الذي اجتمع لها مع تصفيتها للوجود الاستعماري ، كان سعيها لاستصحاب هذا التأييد ما ينسجم معه من تبن لسياسات اجتماعيه أكثرمن مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية، سيما أنه مع خروج الاستعمار تهاوت قوائم غالب القوي الاقتصاديةُ الكثيرة التي كانت متعاونة معه ، أو التي وجدت وهيمنت في مراحل الاحتلال . وجري ذلك في ظروف انتشار الأفكار والدعوات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية ، واتصال هذه الدعوات بموقف تحرري من الاستعمار.

هذا الذي جري علي المستوي الحركي السياسي ، انعكس في المجال الفكري . فالفكر القومي عموما ، والفكرة العربية خصوصا ، يصوغان في الأساس تصنيفا سياسيا للبشر يعتمد علي وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافي ، ويدعوان إلي بناء الدولة وفقا لهذا التصنيف للجماعة السياسية. وهذه الفكرة لا تتضمن بذاتها وبمؤداها النظري نظاما اجتماعيا محددا ولا رؤية فلسفية معينة . وفي هذا المجال جري الحوار والصراع بين الفكر العروبي والفكر الماركسي الذي يقوم علي قطرية تتضمن موقفا فلسفيا واجتماعيا . وعبر هذا الحوار وفي خضم محاولة العروبيين العلمانيين بناء تصور نظري يناهض الماركسية لحق الفكر العروبي رشحات من المادية الفلسفية للماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره .

مجدى رياض

العروبة بالإسلام :
ضرورة منهجية
ونظرية وحضارية ودولية

الإنسان موقف - هكذا يقولون - ونحن معهم في هذا، ومع الإنسان أيضاً في ضرورة تحديد مواقفة لا كما يريد هو فقط، ولكن كما تريده الحياة أن يتفاعل معها، والذين يتصدون لقضايا التغيير والتقدم في أمتهم تفرض الضرورة عليهم اتخاذ المواقف سلباً أو ايجاباً وتلك بديهة يعرفونها ويمارسونها كل يوم، ويعرفون أيضاً أن كل ما يمس مصير الأمة ومستقبلها من مواقف تاريخية لابد من أن يلتحم فيها الجدية والصدق، ليس فقط في عالم الفعل والإرادة.. ولكن في عالم الوعي والدراسة العلمية أيضاً..

وكذلك هو الإنسان الثوري العربى/ المسلم.. لا يستطيع أن يواجه مشاكل واقعة متفرجاً قابعاً وسط زخم الكتب والمصطلحات. أو منفعلاً - مندفعاً وراء شعار أو حركة تحميه من ملاحقة الأسئلة التى يطرحها الواقع عليه، إنه لا بد من أن يعاني في كل لحظة عذابات الناس ودروب الوعي الشائكة، فيصوغ مفاهيم وقيم ووجدان المجتمع القادم تماماً كما يريد أن يعيد صياغة مؤسسات الواقع الاقتصادية والسياسية، ومن ثم فإن أول وأخطر القضايا التي سيجدها أمامه دائماً متيقظة وملحة.. إينما رحل فوق الأرض العربية: هي قضية الدين.

إن الإنسان الثورى العربي مطالب بأن يتخذ موقفاً صريحاً وعلمياً من الدين، ينحاز إليه أو يقف ضده إن استطاع، والانحياز إليه ليس بمفهومة غير العلمي - لدى الليبراليين والماركسيين، أى الانحياز إليه على الإقل بشكل مرحلي خشية بالجماهير، ولكن فى الانحياز المطلوب لابد من الصدق والمعاناة للبحث والتنقيب لفرز كل وجوهري عن كل ما هو مدسوس على الفكر بثه الاستعمار، وخلفته عصور الجمود والتقليد التخلف التي نمر بها..

فمنذ الفتنة الكبرى واعتلاء بنى أميّه الحكم.. ظهرت الفرق الإسلامية وبدأت

الخلافات الفكرية والسياسية تتفاقم حتى وصلت إلى النزاع المسلح في بعض الفترات، وظلت آثارها حتى يومنا هذا..

وعندما ضعفت الدولة العباسية وإنقسم العالم الإسلامى إلى دويلات تتناحر فيما بينها منذ القرن الرابع الهجري. ومالت كل من هذه الدويلات إلى اتخاذ قاضيهم ذا مذهب معين ويتمايزون به عن الآخرين.. بدأ عصر إقفال باب الاجتهاد، وعندما تعطل ملكة العقل بزدهر التعصب، ويتوارى الابداع.. وتتقدم والسلبيات لتقود الواقع، وأكبر مثال علي هذا العصب والتقليد هو القتال الذي نشب في مصر المذاهب الفقهية في عهد الأخشي،[١].

وطرأت على العالم الإسلامى بعذ ذلك المشاكل الفكرية والاجتماعية، ولم تقابل بجهد فقهي لاستنباط الأحكام لتحقيق المصالح، بل كان يتم الاكتفاء بالرجوع إلى آراء الأئمة، والتي تحولت إلى شهر سلاح التحريم في وجه كل رأي جديد يدعو إلى التطور وحل مشاكل الإنسان المسلم، والذي ساعد على هذا الاتجاة التقليدى والمنطق التحريمي هو مصالح الحكام المستبدين فظلت الدعوة إلى إطاعة أولي الأمر مسلمة من يخرج عليها يُتهم بأنه يدعو إلى قيام الفتنة والصراع بين المسلمين[٢].

وخرجت الصوفية المعهودة من تحت عباءة التقليد والاستبداد والانحلال الاجتماعي، وانعزلت بمريديها بعيداً عن مواجهة مشاكل الحياة المعقدة، واستغرقت نفسها في التجربة الوجدانية فشطرت الإنسان المسلم إلى شق واحد - الروح - ومن يوم أن خرجت هذه إلى الواقع الإسلامى لم ترحل عنه حتى الآن، بل امتدت بالممارسات وشعائرها الخاصة لتفرض أنماطاً من السلوك والتفكير السلبي (كزيارة الأضرحة والنذور.. والموالد.. الخ)، وساد هذا التفكير السلبي معظم العالم الإسلامى والقاعدة العريضة والفقيرة فيه..

ويقفز فجأة أمام تلك المقدمة السؤال الحذر: أذا كان هدف الحديث ليس الاستغراق في العبادة حتى مرحلة التصوف التي تبعدنا عن متناقضات الواقع الاجتماعي حيث العزلة والخلوة!! وإذا كنا نقول: إن دورنا الأساسى هو تغير هذا الواقع العربي ومواجهة مشاكلة فلماذا يطرح هذا الحديث الآن؟! وهل هناك ضرورة لذلك؟!

نعم - نقول - هناك ضرورة لا ستمرار هذا الجدل، فالحديث عن الدين وموقفنا منه ودورة في التغيير والتطور أصبح أكثر إلحاحاً من ذي قبل، وأكثر حضوراً مما لا يستدعي تأجيله للمستقبل وذلك لعدة اعتبارات جوهرية وعلى عدة مستويات منها (المنهجية.. والنظرية والتاريخية والحضارية والدولية)، ولسوف نقف عند كلّ واحدة من هذه الاعتبارات - المستويات - حتى نحددّ ما نقول..

أولاً : منهجياً

إن كلّ اتجاه سياسي يريد أن يغير الواقع ويثور عليه وله واضعاً نقطة البدء

لديه الإنسان وراسماً هدفه النهائي سعادة الإنسان، لا بد من أن يقدم تفسيراً لظاهرة الشوق الإنساني نحو التألية، إن هذه الظاهرة (التأليه) لم تتحدث عنها الطبيعة ولم ينطق بها أى كائن من كائناتها الأخرى وذلك وفق المناهج العلمية، بينما انفرد الإنسان بهذه الظاهرة وظلت تؤرّقه ولازمته منذ بدء الخليفة حتى الآن مرورا بالمجتمعات البدائية والعصور الوسطى وحتى الآن، وقد اتخذت هذه الظاهرة الإنسانية صوراً عديدة من العبادات والطقوس، واختلفت فيما بينها من الأداء تبعاً لاختلافها في المعتقدات الدينية، فبينما كان بعضها يؤمن بتعدد الآلهة.. كان بعضها الآخر يتجه نحو التوحيد (كاخناتون في مصر) وعندما كانت بعض الشعوب تقدس الحيوانات أو نوعاً خاصاً منها (كالبوذية) وكانت هناك شعوبا تعبد الشمس والنجوم والنار..

عرفت هذه بالأديان الوثنية.. وفي العلوم الاجتماعية يلقبونها بالديانات البدائية أو البشرية (الوضعية) ليفرقوا بينها وبين الديانات السماوية التى تقوم على الوحي والنبوة والتوحيد: كاليهودية والمسيحية والإسلام..

وإذا كانت جنات الأرض.. وفلسفات العصر التي تحاول أن تقدم التفسير الكلي للكون.. والرموز والشعارات البديلة عن الدين قد أخفقت مرتين: الأولي: حينما أنكرت الدين وفق ما تدعيه من تصورات علمية، والثانية: حينما عجزت عن إشباع عطش الإنسان الدائم وتوجهه نحو الكمال الإلهى، فإنا مطالبون أكثر من غيرنا بالإجابة عنه بحكم الزمان: حيث التراث الروحي المتراكم فوق هذه الأرض العربية التي كانت مهبط الديانات السماوية وأرض النبوات، وبحكم المكان فالموقع المميز والمتوازن ما بين روحانية الشرق المغرقة.. ومادية الغرب القاتلة..

* * *

إن أعادة التوازن الى الحضارة القادمة.. يبدأ بإعادة التوازن إلى وحدة الإنسان، وتلك الإعادة لابد من أن تبدأ من هنا، فالإسلام من حيث هو دين التوحيد (الإلهي - والمعرفي - والأخلاقي)، والعروبة من حيث هي بشر فوق أرض واحدة وعبر التاريخ يسعون إلى التوحيد المكاني، فإن العروبة بالإسلام - مثلما كانت - تستطيع أن تقدم الصياغة الحضارية الجديدة: فتعيد إلى الإنسان مكانته.. وتعيد إلى الإنسان توازنه..

فتعيد إلى انسان مكانته: تلك المكانة السامية التي وضعه الخالق سبحانه وتعالي فيها منذ أن جعله خليفته في الأرض وفضله على كل المخلوقات الأخرى، وإذا كانت فلسفات القرن الثامن عشر قد حولته وفق نظريات النشوء والأرتقاء إلى جزء من عالم الثدييات الحيوانية لا يفصله عنها سوى بعض المهارات التي تمارسها أعضاؤه بحكم التناسق المتطور لجهازة العصبي، فإن العلم في القرن العشرين قد

أتى لنا بنظرية السوسيو - بيولوجي أي علم الأحياء الاجتماعية، والذي يحاول الباحثون فيه دراسة وتفسير الوجود الاجتماعي والبيولوجي للإنسان، أتي هذا العلم ليؤكد أن الإنسان متميز منذ بدء الخليقة عن الكائنات الحية جميعاً، وأن امتيازة مفطور في خلاياه التي تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصة الوراثية تطوراً خاصاً، ويتأكد تمايزه أيضاً بالعقل والقدرة على وضع الأدوات واختراعه للغة والتنظيم الاجتماعي..

وإذا كنا نضع علم القرن العشرين في مواجهة علم القرنين الماضيين فإن ذلك استدلال جانبي للقضية الأساسية وهي مكانه الإنسان خليفة الله على الأرض، والذي سخّر الله سبحانه وتعالى له الجبال والأنهار والشمس والقمر والأشجار والزروع والدواب، من أجل أن يقدر على اقتحامها.. ومعرفة قوانينها للسيطرة عليها والعيش فيها : (وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ). «سورة الأعراف: الآية 10»، وما بين اقتحام الطبيعة المسخرة والعيش فيها، وما بين التمايز عليها وعلي كائناتها كانت هبة الله سبحانه وتعالى للإنسان هي «ملكة الاختيار» وهي سمة الخلافة وسمة التمايز والتفاضل، فملكة الاختيار بين الخير والشر.. بين الإيمان والإلحاد تقوم في الأساس علي العقل والأرادة، ومن هنا فإن الإسلام لا يرضى للإنسان أن يقبل أي قيد للعقل (كالتخلف والمحافظة والتقليد)، أو بمن يشل الإرادة (كالاستبداد والاستعمار) والرضى بهذه الأوضاع هو بمثابة جحود لنعمة الله وتعالى التي وهبها للإنسان دون باقي مخلوقاته وهو فى الوقت نفسه انحدار بمكانته الرفيعة التي والله..

وتعيد إلى الإنسان توازنه: ذلك التوازن بين حاجاته الروحية والجسدية، وما بين أمورة الانيوية والأخروية، ما بين تجريدات العقل الأيمان، لقد قرر جوته: «إن أهم قضية فيما يخص الإنسان ووضعه هي قضية الإيمان والإلحاد، والفترات التي يسودها الإيمان هي أحسن أدوار الإنسان ولكننا نقرر أن الإلحاد لابد من أن يتوارى الآن ذلك لأن الإلحاد عجز بكل أن يقدم أجابات التساؤلات الميتافيزيقية التي يطرحها الإنسان أينما وجد الأنسان وعبر تطورة حتى هذا القرن، مازال الكون وعجائب صنعه، تزيده اكتشافات العلم حيرة فيتساءل عن خالق هذا الكون؟! وكيف أوجده كيف بدأت الحياة على الأرض؟! وإذا حاول أن يرتاح من عناء البحث الحقيقة فإن حقيقة الموت تحاصره كل يوم وتحصد من حوله وتقترب منه بالقلق الدائم حول ظاهرة الموت.. متى وكيف؟! وهل ينتهي الإنسان بالموت؟! أم أن هناك حياة أخرى ما بعد الموت.

لقد شنت الاتجاهات الإلحادية حملة عاتية على الغيبي وأقيمت في بعض الدول محاكم التفتيش لمصادرة الفكر، وتحت شعار حرية الإنسان وسعادته رفضت أن يتطلع الإنسان فيما وراء أو فوق الطبيعة، وألغت تحت شعار سيادة العلم ونظرياته، ولكن كل الإكتشافات العلمية لم تستطع أن تلغي الاحتياج إلى الدين لأن:

ا - كل النظريات العلمية تظل خاضعة وللنقض بنظريات جديدة قد تطورها أو تثبت عدم صحتها فتلغيها..

ب - والعلم لا يقدم ما يشبع البحث الإنساني المتلهف نحو المعرفة الوجودية، فالعلم يجيب فقط عن السؤال: كيف يحدث؟! لكنه لا يستطيع الإجابة عن السؤال: لماذا يحدث؟! أى تفسير العلة والسبب وراء الحدوث.

جـ - وأذا كانت الفسلفات المادية - وخاصة الماركسية - حاولت أن تسد عجز العلم بتقديم تصورها حول الوجود، فإنها في نهاية المطاف قدمت تفسيرا غيبياً ١٠ فالمادة الأولى - البديله عن الله - هي سبب الوجود، وإذا أرد نا أن نحددها .. ف ما هي بالضبط هل هي الماء؟! أو الأشجار؟! أو الهواء؟!... إلخ، لكانت الإجابة (كما أجاب لينين من قبل - بإنها لا هذه ولا تلك، لكن المادة التي أقصدها هي مقولة فلسفية توجد وجوداً موضوعياً خارج الإنسان ومعنى ذلك أن المادة كائن غيبى أيضاً)(٣).

د - آنعكاس مادية المعرفة في الحضارة الأوروبية على الأخلاق مما جعل المادة مصدر القيم ومعياراً لها، وتحول هذا النزوع المادي إلى استعمار خارجي للشعوب، وإلى افتقاد العلم والتكنولوجيا إلى الغائية مما دفع بالعلم إلى خدمة الحروب التدميريه - كالحرب العالمية الأولى والثانية والتسلح الذزي - بالإضافة إى تلوث البيئة وإلى استخدام الأجهزة العلمية - في الإعلام مثلاً - في الغزو الثقافي للشعوب الفقيرة بل وفي تدميرها النفسي والأخلاقي..

وإذا كانت أزمة الحضارة الأوروبية قد تجسدت في عدم القدرة على صياغة مفهوم ودور فعلي للإنسان، فإن نقطة البدء كانت حينما شطرته إلى إنسان البعد الواحد ومن ثم وصلت إلى الإنسان الوجودي.. الآلي.. الأناني.. العنصري، لقد تمثل الخواء الروحي وعدم التوازن لإنسان هذه الحضارة في ظاهرة الفيلسوف «التوسير» - الماركسى الفرنسى - فلقد تصاعد اضطرابه النفسى وفقد توازنه حتى انتهى به إلي خنق زوجته بيده دون سبب وبهدوء شديد ذهب إلى أصدقائه من الجيران ليخبرهم بما فعل.

* * *

وها نحن مطالبون أمام أنفسنا وأمام الحضارة الإنسانية أن نقدم التصور الأسلامى لمسألة الوجود والإنسان والمجتمع حيث تتركز في:

ا - رفض الخرافات والأساطير في فهم الكون أو تصور الخالق أو قصة الخلق..

ب - الدعوة إلى العقلانية في فهم الكون وفي الإيمان بالخالق.

جـ - وأذا كان الله هو الخالق لهذا الوجود - أي الفاعل الأول - فإنه جعل هذا

الكون يسير وفق سنن ثابتة علينا إن نكتشفها - .أي معرفة القوانين الذاتية للطبيعة.

د - (وبحكم الحضور الإلهي الدائم في كل شيء وفي كل مكان فإن مجموع العالم من كائنات وأشياء يغدو مقدساً وعلينا أن نتكفل بهذا العالم، بحمايته وتطويره وهي مهمة شاقة ولكنها سامية، إنها في مستوى الأمانة التي حمّلها الله للإنسان)(٤).

هـ - وينعكس التوحيد على القيم الأخلاقية لإن الله مبدأ الخير فلابد من ممارسة الفضيلة والخير على الأرض ومن هنا يأخذ العمل والعلم معناهما الخلقي..

و - ويتم التوحيد في المعرفة بين العقل والتجربة والوجدان ويتوحد الفكر والعمل وتتوحد الفلسفة والدين.

أما إنسان التوحيد فإنه يحيا على التوازن الدائم بين الدنيا والآخرة: (وَابْتَغِ فِيمَآ ءَاتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَ لا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا..) «سورة القصص:الآية 77»، وكذلك بين الجسد والروح وبين الإسراف والبخل: (وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ ولا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا). «سورة الإسراء: الآية 29»، وينتقل هذا التوازن من دائرة الفرد إلى المجتمع فيتم الدعوة إلى الجماعة والتشديد على أهمية الجماعة، وبينما يدعو الإسلام إلى التوازن بين الفرد والمجتمع، بين الحرية الليبرالية والعدالة الاجتماعية - داخل المجتمع الواحد - فإنه - يوكد التوازن بين المجتمع والمجتمعات الأخرى فلا عنصرية.. ولا استعمار.. ولا بخس لحق أحد.. ومن هنا كان توصيف هذه الأمة التي تقوم بالتوازن بإنها أمة عدل - وسط (وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً...). «سورة البقرة: من الآية 143».

وبالرغم من هذا الإلحاح على التوازن بين المادية والروحية بين الدين والدنيا، فإن الإسلام يرفض أن تكون هناك أية سلطة تدعي لنفسها أنها ظل الله على الأرض، فلا رهبانية للإسلام.. ولا احتكار لتفسير كلام الله.. لإنه كلامه - سبحانه وتعالى - لابد من أن يسعى إلى فمهة ودراسته كل مسلم دون وسيط..

وهكذا فانه على المستوى المنهجي يبقى الدين ضرورة أساسية في إعادة صياغة وتأكيد مكانة ودور الإنسان كعنصر أساسي للتغيير، والإنسان في مفهومنا الديني فردي.. اجتماعي.. إنساني، وهو أيضاً مادي - روحي له رؤية للوجود وللطبيعة وللعالم الأخر.. ما بعد الموت، إنه بالعلم والعمل بطور واقعة المعاش ويسود الطبيعة.. لكن العلم والعمل لديه يحملان طابعاً غائياً أخلاقياً(٥)..

ثانيا: نظرياً وتاريخياً

أن الحديث عن ضرورة الدين منهجياً لابد من أن يضعنا بداهة على طريق

الضرورة النظرية كنتيجة وكخطوة تالية للمنهج، ولأن النظرية بالضرورة ترتبط بالواقع.. ولإننا ننطلق من واقعنا العربي كنقطة بدء في تصورات التغييركان علينا أن نشير إلى نقطتين مركزيتين في حديثنا هنا:

الأولى: أن المناهج التي تتناول الطبيعة المادية - كالعلوم التطبيقية - والمناهج التي تتناول التجريد العقلي - كالفلسفة والرياضيات - لا تنظر بعين الاعتبار إلى الزمان والمكان، وتستدل على صحة أو بطلان قضاياها منطقياً في حين أن القضايا الاجتماعية تحتاج - إلى جانب العلمية والمنطق - إلى عامل هام جداً ألا وهو «جغرافية الفكر» على حد تعبير علي شريعتي: (فحينما تسمع رأياً في قضية اجتماعية صحيحة كانت أو باطلة، علينا أن ننظر في أي بيئه تطرح هذه القضية، فلا توجد قضية أبداً غير مرتبطة بكل أبعاد المجتمع التي طرحت فيه وبيئته)، ومن هذه الزاوية فإن الدعوة القومية العربية لا يمكن لها أن تعتمد على النظريات الأوروبية، لأن هذه النظريات كانت تعبيراً عن ظروف ومشكلات أوروبا.. وتحليلاً لواقعها وتاريخها، وقد اختلفت فيما بينها باختلاف ظروف ومشاكل كل بلد أوروبي عن الآخر - أي خصوصية الزمان والمكان - ومن ثم فإن الحركة العربية لابد لها من أن تصوغ رؤيتها ونظريتها القومية من خلال خصوصية واقع وتاريخ أمتها وتكون تلك الخصوصية هي نقطة الانطلاق نحو بلورة مشروع وحدة هذه الأمة..

الثانية إن الظروف التاريخية لبلورة الأمة العربية تضع أمامنا خصوصية العلاقة مع الإسلام، حتى تدفعنا إلى القول: إن تاريخ انطلاق الدعوة الإسلامية في الوطن العربي هو نقطة الارتكاز في الحديث عن تبلور الأمة العربية وبرز معنى العروبة وامتداده، فقبل الإسلام كانت تعني القبلية.

كان العرب يعيشون حالة قبلية، وكانوا يرزحون تحت الاستتباع الحضاري والسياسي للامبراطوريات من حولهم.

لكن بعد الإسلام والفتح الإسلامي للوطن العربي انتقلت من الطور القبلي إلى الطور القومي وذلك تزاج القبائل مع الشعوب والمجتمعات القائمة في الرقعة الممتدة من الخليج العربي إلى المحيط غطي، ومن خلال السلطة المركزية وتوحيد اللغة - بسبب والمضمون الثقافي والحضاري الواحد تحت الحضارة الإسلامية، حتى أصبح الحديث عن العربي الإسلامي - العروبة والإسلام - حديثاً ذا مدلول واحد سأل زبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك (132 هـ - 121 و. ر) عن هويته قال: إن العربية لساناً فقد نطقنا بها وإن كانت دينٌ فقد نافية)، والقى هذا التداخل - التوحد بظلاله عصرنا الحديث، فمازال الخطاب الأوربى فى بحثه عن العروبة والمسلمين يستخدم اللفظين رافدين ومازالت الجماعات الأسلامية الى تؤلف في بلادها تستعمل في الاتحاد السوفيتي فريقيا.. الخ.

من خلال الفكرتين السابقتين نسطيع القول : أن الدين الإسلامي لم يكن أحد عناصر

تكوين الأمة ربية فقط كما هو دور الدين في بعض القوميات اخرى، بل كان العامل الأكبر والحاسم في تكوين بلورة الأمة، والإسلام كدين ثم بعد ذلك كدولة حضارة استطاع بهذه التاريخية الخاصة أن يصنع نسيج جدران ويصوغ محيط الأفكار والمعتقدات.. بل يحدد كثير من أنماط السلوك واتجاهاتها لدى المسلمين وغير المسلمين. إنه بعبارة وجيزة قد كون ثقافة هذه الأمة وهويتها.

لقد ظلت هذه الهوية الثقافية الحصن القوي ضد كل أشكال الطمس الحضاري الذي حاولت أن تحققه جحافل الغزوات الاستعمارية طيلة تاريخنا القومي، وأذا كان الاستعماران البريطاني والفرنسي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد استطاع أن يشاركا بجهد منظم ومدروس في عزل الدين عن الدولة، وفصل المعرفة الدينية عن التعليم الرسمي وفي تدعيم جماعات التصوف في عزلتها عن المجتمع والصراع، وفي تزوير التاريخ الإسلامي والتقليل من أهمية وعظمة الحضارة الإسلامية، وفي محاربة اللغة العربية والعادات والقيم، فإنها - وبرغم الجهد المنظم والقوة المسلحة - لم يقدرا على انتزاع الإنسان العربي البسيط من هويته الثقافية والتراثية، لقد نجح الاستعمار في التأثير على قطاع المثقفين أو الطبقة الحاكمة الموالية له، ولكن المواطن العادي ظل يستمد قدرته وقوته على التصدي لهما من ميراثه الفكري والتراكم التاريخي الذي يمثله كمونة الحضاري.

لقد ظل هذا المواطن العادي (الجماهير) هو وقود الثورات التحررية والاجتماعية العربية، وظل أيضاً الضابط للدعوات الفكرية - منذ عصر النهضة - يقوم بفرز الأصيل منها عن المقلد بفطرته وكمونه، وأذا ألقينا نظرة على الكتابات القومية نجد أن الذين ارتبطوا بحركة سياسية في الشارع العربي ظلت قضية الأسلام ملحة في كتاباتهم وآرائهم (بتفاوت صدقهم ونضالهم) بينما كتابات وآراء الذين لم يرتبطوا بحركة جماهيرية اتجهت نحو العلمانية، ونستطيع كذلك أن نفهم هذا التأييد الجماهيري الساحق الذي أعطته الأمة العربية للزعامة الناصرية.

وإذا كانت الجماهير هي نقطة البدء والغاية في النضال الفكري والحركي للانتقال بالأمة العربية إلى مستقبل أفضل، وإذا كان الدين الإسلامي محفوراً في وجدانها بخصوصيته التاريخية في تكونها القومي وتطورها، فإن ذلك يفرض علينا أن نقدم تصوراتنا الاقتصادية والسياسية والثقافية بما لا يتصادم مع هذا الوجدان العام وبما يتفق مع خصوصيتنا الحضارية وتصورنا لدورنا في التاريخ - لا كماضٍ وحاضر بل كمستقبل أيضاً - بالإضافة إلى فتح باب الاجتهاد بعد عهود طويلة من الإغلاق..

إن محاربة الممارسات الخاطئة التي تتم باسم الدين ونفض التراكمات السلبية الناجمة عن فترات التخلف والاستعمار وتقديم الحلول الصحيحة والواعية لمسائل السلطة ومشاركة الجماهير ووحدة كيان الأمة - كأقطار وأمارات - ووحدة عناصرها

- كأغلبية وأقليات دينية وعرقية - وعدالة التوزيع مع التنمية المستقلة، كلها مهام نضالية تتزامن وتترابط مع اكتشاف وفورز كل ما هو إيجابى في تراثنا الديني..

إن الوطن العربي وكذلك العالم الإسلامي - كجزء من العالم الثالث - يمر بالحالة التي سمّاها من قبل مالك بن نبي «بادرة الحضارة» أي المرحلة التي تسبق الحضارة، ومن ثم فإن الطريق أمامه طويل وشاق وعليه بالضرورة أن يجتازه (وذلك بأن يتخلص من القابلية للاستعمار، وهو واجب عليه حتى يحول بين تعايش الدول الكبرى وبين أن يأخذ هذا التعايش اتجاه استعمار مشترك بالنسبة للبلدان المتخلفة، ولن يتاح لنا أن نحقق هذه التغييرات جميعاً إلا أذا التزمنا بتوجيه الثقافة)[٦].

وأذا كان الاستعمار والتخلف والتجزئة تتحالف ضد الإنسان العربي وتحاصرة وتقتله كل يوم، فإنه بات - حتى بالضرورة الحيوية - أن نتقدم للمواطن العربي بالحلول الصحيحة لفك الحصار وللحياة والانطلاق نحو غدٍ أفضل، وفي الوقت نقدم له تلك الحلول وفق ميراثة الديني..

إنها منظومة الأصالة والتجديد.. وهي دور نظري وتاريخي.. ولا يوجد مرشح لاقتحامها غيرنا[٧]. فالنهضة الحضارية (تقوم على أساس تحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة عن إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من خلال رؤية عربية تجمع بين خصوصية الأصالة وبين الحياة المعاصرة في اتجاه مستقبلي متقدم)[٨].

ثالثا: حضارياً ودولياً

أذا كانت الأمة العربية ودويلاتها تنتمي إلى العالم الثالث، فإن موقفها من الصراع الدولي يتحدد وفق انتمائها للعالم الثالث - أو الدول النامية - الذي هو في صراع دائم مع التخلف فيها وفي الوقت ذاته مع الحضارة الاستهلاكية المعاصرة (بشقيها الغربي والشرقي) وهو صراع مفروض عليها من قبل هذه الحضارة..

وأذا كان العالم الثالث - النامي - هو مجموع (الشرق بمعناه التاريخي القديم، والجنوب بمعناه الجغرافي الحديث)[٩].فإن هذا التعبير السياسي - العالم الثالث - لا يمكن استخدامه من الزاوية الجغرافية فقط، وذلك لأنه (بالدرجة نفسها تعبير حضاري)[١٠]، ومن هنا كانت خصوصية هذا العالم - الحضارة والجغرافيا - هي التي وقفت وراء تبلور فكرة «عدم الانحياز» التي بزغت في مرحلة ما قبل الوفاق الاستهلاكي أي في الخمسينيات، تلك الفكرة التي تجسدت في مؤتمرات دورية بدأت منذ مؤتمر باندونغ، ذلك المؤتمر الذي اعتبره أحد المعلقين الغربيين بأنه لم يحقق أي نتيجة عاجلة لكنه استطاع تجميع القوى التي تطور التاريخ..

وإذا كانت الحركة الثورية العربية مطالبة بأن تحدد موقفها بالاندفاع إلى.. والدفع بحركة عدم الانحياز - الدول النامية - فإنها مطالبة بأن تدرك الدور المنوط بها على محور الدول الإسلامية التي كانت تؤلف ما يقرب من نصف أعضاء مؤتمر باندونغ (إذا كان من بين الدول التسع والعشرين التي حضرت مؤتمر باندونغ أربع عشرة دولة إسلامية، وعلاوة على ما في هذا الرقم من دلالة فإن نظرتنا إلى الخريطة ترينا أهمية الواقع الإسلامي في فكرة الأفروآسيوي)[١١]، إن هذا المحور بامتداد حدوده بين ثلاث قارات يصنع ما يسمي «بالقارة الوسيطة» كما وصفها أحد المسؤولين الفرنسيين في مؤتمر باندونغ وسماها من قبل نابليون، هذه القارة الوسيطة (بطبيعتها مفترق طرق لجميع الأجناس وبوتقة تنصهر فيها الصفات الجنسية وتمتزج الحقائق الاجتماعية وتذوب الاختلاقات التي قد تكون مع ذلك صريحة في وحدة إنسانية ليست من النوع البيولوجي أو الاجتماعي أو السياسي ولكنها ذات طابع روحي)[١٢].

أن امتداد محور العالم الإسلامي من طنجة إلى جاكرتا والذي يتطابق مع محور العالم الأفروآسيوى يفرض دوراً مميزاً للرسلام بوصفة قاسماً مشاركاً مع الثقافات *الروحية في العالم بصفة عامة والعالم الثالث بصفة خاصة، هذا الدور* ذو السمة الروحية لا يمكن أن ينحصر كما يتوهم بعض المثقفين في مجرد أداء تعليمي ودوعوة دينية إيمانيه بل لا بد من أن يبلور سماته الروحية وقيمة إلى (نظام اجتماعي كما يترجم إليه جميع إمكانات الطبيعة بحيث يحول هذه وتلك إلى حلول مادية للمشاكل التى تواجهه في الإطار الأفروآسيوى أو فى الاطار الإنساني)[١٣]، وبذلك لن يقف الدور عند حدود التراكم الكمي والامتداد الجغرافي بل يمتد إلى الدور التاريخي / الحضاري حيث إن (الدور التاريخي للعالم الإسلامي يتحدد بوضعه الاجتماعي)[١٤].

* * *

إن أمتنا العربية مطالبة اليوم وأكثر من أي يوم مضى بأن تلعب دورها القيادي في إطار الدور التاريخي/ الحضاري المستقبلي الذي يفرضه الواقع المكاني - الجغرافي، كما تفرضه وقائع الماضي وإشكاليات الحاضر، إن هذا الدور القيادى يحكمه، انتماؤها إلى الدائرة الحضارية التي اتخذت الإسلام ديناً ودولة (وهذه الدائرة الحضارية الثقافية هي بمثابة همزة الوصل أذ إنها تشارك في كل الدوائر الحضارية الهندية - الآرية من ناحية والدوائرة الحضارية الصينية - الاسيوية من جهة أخرى)[١٥]، ومن ثم فإن مواجهة خطر الهيمنة الحضارية القادمة إلينا من العاملين الأول والثاني فرضاً أو من الحضارة الغربية واقعاً تفرض على أمتنا أن تأخذ بزمام المبادرة التاريخية الحضارية، وذلك لان الدائرة الثقافية العربيه داخل الدائرة الثقافية الإسلامية - التي تؤلف القارة الوسيطة للدوائر الثقافية الأخرى -

(هي أكثر هذه الدوائر انسجاماً ووحدة، وذلك بفضل وحدتها اللغوية العربية ولإن لغتها هي لغة الرسول، وبسبب كثافة وحدتها الثقافية)(١٦).

ومن هنا كان من الضروري التأكيد دوماً والتشديد بالبحث وبالتوجه على العلاقة الخاصة بين الأمة العربية والعالم الأسلامي أو كما يقال بين العروبة والإسلام في الدائرة الحضارية، لأنه بدون فهم صحيح لهذه العلاقة وبدون تطويرها ودفعها إلى أفق مستقبلي واعٍ سوف تضعف العلاقة الجدلية بين دائرتين تؤلفان معاً الضابط الرئيسي لإيقاع ومسيرة حضارة الجنوب - كتلة عدم الانحياز - ويمثلان معاً وبحق «العروة الوثقى» (التي من خالها يمكن فهم إشكالية تغير ميزان القوى في العالم اليوم، وتحديد استراتيجيتنا الحضارية في مواجهة الاستراتيجية الحضارية المضادة - الاستعمارية الصهيونية - التي تعمل أول ما تعمل على تفتيت العروة الوثقى وتحويل جبهة الحرب من أجل التحرر والنهضة إلى جبهات للحروب الأهلية الداخلية)(١٧).

* * *

إن مهمة أمتنا العربية وفق دورها المركزي في تكتل عدم الانحياز هي تفجير الطاقات الكامنة في هذا التكتل.. وفرض وجود مشاريعة الحضارية في الصراع الحضاري - الدولي المفروض عليه، كما ينبغي فرض وجوده الفاعل على الخريطة السياسية الدولية وقيامه بتغيير هذه الخريطة إلى وضع التوازن العادل.. ووقف التسلط والاندفاع نحو تدمير الذات الإنسانية بأسلحة الدمار الشامل ومجون العلم اللاغائي..

أن النكسات التي تعرضت لها فكرة عدم الانحياز وما آلت إليه أوضاع البلدان المثلة لتلك الكتلة لا تعني - كما يريد الأعداء - إعدام هذه الفكرة وفك الارتباط بين الدول المتكتلة حولها، ولكن الأمر يستدعي - كما يرى الدكتور جمال حمدان - (ضرورة ترابط دول عدم الانحياز ترابطاً وثيقاً في نسيج ضام غير منفذ لتسربات الاستعمار، والوحدة الإفريقية والتضامن الاسيوي/ الافريقي وتفاعل القارات الثلاث مراحل على هذا الطريق»(١٨)، ولا ينبغي أن نترك للخلافات المفتعلة والصراعات الثنائية والثانوية - الدائرة حول الحدود والأقليات أو المذاهب والنظم الاجتماعية - تضفي على الصراع الرئيس والأساسي مع الاستعمار الحضاري أعلى مراحل الامبرياليه، ومع التخلف والتجزئة كارث لاستعمار القديم والحديث وكعائق نحو التقدم والحضارة.

إن دور أمتنا في داخلها أولا وفي إطار الدوائرة الإسلامية ثانياً وعلى صعيد تكتل عدم الانحياز ثالثاً، ومن خلال ترتيب غير ميكانيكي بل بجدلية واعية يتمثل في: رأب الصدع وتوحيد الجبهات واستهاض الهمم.. وتكثيف القواسم

المشتركة.. وتحديد الأخطار القريبة والبعيدة، أي استعادة كل عناصر التوحيد والانطلاق وهي (العناصر التي منها تتكون رسالتنا الاستراتيجية في مرحلة تغير العالم)[١٩] على حد تعبير د. أنور عبدالملك..

* * *

إن الأحداث المتشابكة والمتغيرة على الخريطة السياسية الدولية توضح بجلاء ودون أدنى شك ضرورة الانتباه والتركيز على الارتباط الجدلي بين العروبة والإسلام كضرورة حضارية ودولية، فعلى طول هذه الخريطة ومن أفغانستان آمتداداً إلى إيران والخليج وصولاً إلى فلسطين وجنوب السودان وأريتريا وموريتانيا.. تتصاعد الحملات الصليبية ضدنا - الغربية منها والشرقية - وهي في صراعها وحربها المدمرة لنا تتعامل معنا على أننا عرب وأننا مسلمون، وعلينا نحن أن نحدد وبوضوح لا يحتاج إلى تردد.. من نكون؟! وكيف نفرض ما نريد؟!

إن الطريق نحو بناء مشروع حضاري مستقل ومواجه للاستلاب والغزو المضاد هو الطريق الوحيد أمامنا، ولا يمكننا قطعة بدون الالتزام بهذه الرؤية الجدلية بين الموقف القومي في داخل دائرته الإسلامية والموقف الأسلامي داخل دائرة عدم الانحياز، هذا هو الطريق وتلك هي المهمة.. فليتقدم الجميع[٢٠]. ■

مجدى أحمد حسين

مشروعنا التوحيدى بين العروبية والإسلامية.

ان التحديات الصعبه التي تواجه أمتنا العربيه لم تجعل هناك سبيلا للنجاة الا بالجهاد تحت لواء مشروع النهضه الاسلاميه .. كبديل حضاري متكامل للعبوديه الراهنه التي نرسف في اغلالها .. العبوديه للمشروع الامريكي العربي .. الذي لا يطرح علينا سوي التبعيه والذله والمسكنه، محتكرا لنفسه (في دول المركز) كل اسباب القوه والتقدم المادي.

ان روح الحقد الدفين التي ابداها الشيطان الاكبر الامريكي تجاه أمتنا اوضحت لكافة القوي المخلصه والوطنيه ان العدو يستهدف ابادة كل مقومات الامه العربيه الاسلامية وكل مظاهر قوتها الماديه والروحيه ، وانه لا يقبل التعاون الا مع العملاء والراكعين ، والمسبحين بحمده، والرافلين في أثراب نعمته والمستمتعين بفكره ونموذجه الحضاري .. من موقع التبعيه والدونيه والقبول بموقع العبيد فيما يسمي النظام العالمي الجديد .

ان الرد الملائم والمكافيء لهذه الحمله الهمجيه لن يتحقق الا بعودة حازمه للذات .. أي لهويتنا الحضاريه .ان الاجابه القاطعه والواضحه علي سؤال بسيط : من نحن ؟! هي بداية التصدي الحقيقي لكل هذا التلاعب بمقدرات أمتنا بل والتدخل في كل صغيرة وكبيرة من شئوننا

■ المحرر : ننشر مقال الأخ العزيز « مجدي أحمد حسين » الأمين المساعد لحزب العمل ، رغم إختلافنا مع بعض روحه العامه ومع الكثير من تفاصيله وأحكامه الجزئية .

لقد أضاعت أمتنا الكثير من الجهد والتضحيات والعرق والدماء في الماضي وحتي العدوان الامريكي الاخير علي العراق والخليج، بسبب انقسامات حادة حول مفهوم هوية الامه ، وكان الصراع المفترض بين الاسلام والعروبه أحد مظاهر هذه الانقسامات التي بددنا فيها كثيرا من الوقت والمال والانفس .

والمشروع الفكري الذي يطرحه حزب العمل - كامتداد وتطوير لاطروحات مصر الفتاه - رفض دائما هذا الانقسام، ودافع بدأب عن الترابط العضوي بين الدوائر المصريه - العربيه - الاسلاميه ، من حيث هي دوائر متكامله مترابطه - غير متعاديه .. وذلك تحت مظلة الاسلام وحضارته العظيمه.

فنحن نفرق من ناحية بين هذه الدوائر من حيث هي حقائق تاريخيه وجغرافيه فتصبح دوائر متداخله ومتراتبه تحتوي الدوائر الاوسع الدائره الاضيق .. ، ومن ناحية أخري - وعلي المستوي العقائدي والفكري - فان العقيده الاسلاميه هي المحرك الرئيسي لمشروع نهضتنا وهي التي تضع له الاسس والملامح والخطوط التي يمكن ان نرتفع بالبيان الحضاري وفقا لها ، باعتبارها الاساس المكين ، اي ان الاسلام هو القوه القائده علي صعيد هذه الدوائر الثلاث وهو الذي يحقق تكاملها .. وترابطها .. ولحمتها ... اي ان هناك تمييزا بين الاسلام كعقيده ... الاسلام كعالم اسلامي يمتد حيث يوجد المسلمون وهو واقع جغرافي وسكاني بالغ التعقيد والتنوع .

و نعتقد ان نصرة الاسلام لن تتحقق الا علي الصعيد القطري أولا ، ثم الصعيد القومي ، ثم الصعيد الجغرافي للعالم الاسلامي .. فاذا كانت الدعوه الاسلاميه في نشأتها قامت وفق هذا القانون ... فكيف نتصور بعد أن تمزق العالم الاسلامي شذرا مزرا الي عشرات الدول والدويلات التي تحكمها في الاغلب حكومات تابعه للقوي العالميه المعاديه للاسلام ... كيف يمكن ان نتصور التحقيق العملي للوحده الاسلاميه في ساعة صفر مفترضه ، فلا شك ان الوحده الاسلاميه ستتم كما جرت عبر العصور بصوره تراتبيه تصاعديه : قطريه - قوميه - أمميه .. وعبر تكتلات اقليميه تتسع بصورة استقطابيه لتلم شعث الأطراف الممزقه من حولها شرقا وغربا ... شمالا وجنوبا.

والسؤال الذي يطرح نفسه من الناحيه العقائديه الاسلاميه .. ما هو وجه الاهتمام بالبعد العروبي القومي ، وكيف يمكن ان نضع دين الله علي صعيد واحد مع افكار ابتدعها البشر حول القوميات وفي الحقيقه نحن امام مستويين لابد ان نفرق بينهما :

١) العروبه كرابطه قوميه ... والاسلام كرابطه دينيه أعلي .

٢) مشروع المستقبل للنهضه العربيه الاسلاميه

أولا : رابطة الاسلام .. ورابطة العروبة

بالنسبه للمستوي الأول فان الاعتراف بالرابطه القوميه ليس مما يتعارض مع الاسلام ، وليس من شأنه ان يقلل او ينتقص من عالميه الدين الاسلامي، باعتباره دين رب العالمين للعالمين .

ذلك ان الانتساب للأهل أمر مشروع في الدين ويوصي به الا ان يكون عشائريا ، والاتصال بالوطن والجيرة امر مشروع يوصي به الدين ويرتب عليه حقوقا وواجبات الا ان تكون قطريه ضيقه ، والانتساب

للقوم والاهل امر مشروع في الدين يرتب عليه الدين أولويات في الواجبات والحقوق الا ان يكون عصبيا ... والانتساب والولاء للأمه امر معروف في الدين الا ان يكون هيكلا فارغا ، وانما هي مواثيق وترتيبات وطبقات وكيانات من الولاء تتركز كلها في أمه الأسلام الواحده وترتب الشريعه علاقاتها حتي لا تتناقض فلا ينبغي ان ننظر الي هذه الولاءات والأنتماءات نظرة تناقض ، فهي ولاءات تتراتب وتنتظم فتصبح ولاءا واحدا لا ينسخ ولا يتجاوز الولاء الأعلي الولاء الأدني ، ولا ينقطع الولاء الأدني دون الولاء الأعلي *(١)

وتأكيدا لهذا المعني فان (كوننا مسلمين ، يحدد موقعنا العقائدي ، وهويتنا الحضاريه والأيديولوجيه ولكنه لا يلغي موقعنا الجغرافي ولا موقعنا التاريخي .

موقعنا الجغرافي : اننا عرب ، نعيش في وطن تجمع اهله لغه واحده، وتاريخ واحد، ولهم آمال وآلام مشتركه ، وأننا مصريون نعيش في بلد واحد له تاريخ ، وبين اهله صلات توجب حقوق والتزامات تقتضيها المواطنه والجوار ، ولنا مشكلات تخصنا ، ويجب ان نتعاون علي حلها ، ولا تنافي بين الأنتماء الي الاسلام ، والانتماء الي شعب خاص أو وطن خاص لانه لا تنافي بي العمـــــوم والخصوص) *(٢)

اي اننا (حين نعمل لمصر نعمل للعروبه والشرق والإسلام ، وإن العمل من أجل خير مصر هو الحلقه الأولي في سلسلة النهضه المنشوده وأنها جزء من الوطن العربي العام) *(٣)

وفيما يتعلق بواقع إنقسام البشريه إلي أمم وقوميات فان الأيات القرآنيه صريحه في ان ذلك من سنة الله في خلقه ، بل ومن آيات الله ...

(يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. ان أكرمكم عند الله أتقاكم
صدق الله العظيم

(ومن أياته خلق السموات والأرض وإختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين)
صدق الله العظيم

اي إن الشعوب والقبائل (أو القوميات) حقائق الهيه مقررة ... وسنن كونيه، ولا تبديل لسنة الله ... ولا تبديل لخلق الله ...

ويمكن ان نقول ان هذه الآيات من الإعجاز القرآني الشامخ علي مر القرون . وان النظريات التي ظهرت مؤخرا في القرن التاسع عشر ودعت الي أمميه فارغه لا تعترف بالأوطان والقوميات قد إنهارت بعد سبعين عاما من التطبيق لتبقي الحقيقه القرآنيه هي الحق والحقيقه (ولو شاء الله لجعلكم أمه واحدة)
صدق الله العظيم

ان الاسلام يعترف ويقر بالتعدد القومي ولكنه يرفض الرابطه العنصريه والاستعلاء العنصري بالعروبه في الإسلام ليست رابطه عنصريه ، بل هي رابطه لسان (لغه) ، جاء في الحديث الشريف (ليست العربيه بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان ، فمن تكلم بالعربيه فهو عربي) *(٤)

وجاء في القرآن الكريم : (وهذا لسان عربي مبيـــــــــــن) النمل ١٠٣
(إ نا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون) يوسف١٢
(وكذلك أنزلناه حكـــما عربــــــيا) الرعد ١٣

ولكننا نعلم أن اللسان (اللغه) هو وعاء ثقافي ، وبالتالي فان تنوع اللغات يعني تنوع الثقافات (بمعني الخبرات البشريه) ، وهذا التنوع هو الذي يضع أساسا للتعاون بين الشعوب، وتبادل المنافع الروحيه والماديه .

ولو عدنا من جديد الي الآيه الحاكمه في هذا الصد د التي تقدم لنا المعادله الشرعيه والمتوازنه والدقيقه (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) فما معني لتعارفوا ؟!

(شاءت ارادة الله وحكمته ان يقيم كل ما في الكون وبخاصة الحياه علي التنوع والتشكل وجعل من هذا التنوع السبيل إلي الارتباط بحيث يكمل كل منهما الآخر فكذلك يجب ان نفهم التنوع والاختلاف بين الجماعات البشريه فقد أراده الله سبحانه وتعالي لا ليكون سبيلا إ لي التصادم والتنافي وإنما للتعاون والتآلف) *(٥) ، بالطبع فإن كل هذا علي قاعدة (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وهذا هو الطرف الثاني للمعادله ، فالتنوع لا يجب أن يقوم علي أساس التفاضل العنصري ، بل يكون التفاضل علي أساس التقوي والإقتراب من الله .

فالطرف الأخر للمعادله (التفاضل علي أساس التقوي لا يلغي حكمة التنوع وإنقسام البشر إلي جماعات (شعوب - قبائل) وهذا الإنقسام لابد أن يخلق إختلافا في الثقافات والخبرات عن إ ختلاف الظروف والمشكلات التي تواجه الجماعات المختلفه ... والتي تحتاج لمعالجات فرعيه خاصه حتي وان اندرجت كلها في معسكر المسلمين ، لإن المسلمين سيظلون منقسمين إلي قبائل وشعوب في إطار الناموس العام ، وهذا التنوع بالاحري هو الذي يخلق فروقا في الفروع ، وإن كان لا يخلق فروقا في الأصول ... وذلك في إطار أمة الاسلام . وهذا التقرير والتحديد بالغ الأهميه من وجهة النظر الشرعيه الاسلاميه لإرتباطه بالفقه الإسلامي فقد قرر علماؤنا المحققون إن الفتوي تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال وإن الشريعه إنما شرعت لمصالح العباد في المعاش والمعاد .

والعلاقه بين الاسلام والقوميه العربيه علاقه خاصة وفريده في تاريخ الجماعات والأمم ، فالعروبه لم تقم لها قائمه ، ولا دوله ، ولا حضاره ، الا في ظل الإسلام ، العروبه كآصرة لم تتوطد، ولم تتدعم الا في اطار الإسلام والدعوة الإسلاميه.

قبل الفتوح الإسلاميه ، كان العرب محصورين في جزيرة العرب، وكانت هجراتهم الي المناطق المجاوره محدوده أو غير مؤثرة ، فلم تؤثر كثيرا في سكان مناطق المشرق ومصر بل لقد امتصتهم حضارات تلك البلدان واستوعبتهم وعلمتهم لغاتها الخاصه فيما عدا جيوب صغيرة في جنوب سوريا ... وجنوب العراق ، وحتي في جزيرة العرب فقد تمزق العرب (في الجاهليه) الي جماعات عديده تتشابه في العادات والطباع ولكنها قبائل متباعده مستقله لا تعرف الهدوء والاستقرار وتشتبك في حروب مستمره حتي مع

القبائل التي ترتبط بها بروابط الدم والمصلحه لأسباب تافهه ، وكانت كل محاوله لإ يجاد نوع من الاتحاد مصيرها الاخفاق *(٦)

وأدي هذا التناحر إلي ضعف الروح القوميه، اذ أصبح العربي البدوي ينظر الي قبيلته علي أنها وطنه ، والي القبائل الأخري علي أنها أعداء ... ولم تنجح اللغه العربيه قبل الإسلام في توحيد العرب ، بل علي العكس فان الظروف الجغرافيه القاسيه التي أدت الي صعوبه الإتصال والإمتزاج ، أفضت الي إختلاف اللهجات ، حتي أصبحت بعض هذه اللهجات وكأنها لغات بعيدة عن أصلها العربي وكانت لغة قريش - أو لهجة قريش علي الأصح - أكثر اللغات انتشارا ، وهي التي نزل بها القرآن الكريم ، وهنا تأتي معجزة الاسلام :(لو انفقت ما في الارض ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) الأنفال ٦٣

وهكذا قامت أول وحدة للعرب ... وأول دولة للعرب ... بعد الإسلام ، فقد تمت الوحدة الدينيه أولا ومهدت هذه الرابطه الدينيه لقيام وحدة سياسيه واجتماعيه تجمع شمل العرب ، وقامت الدوله العربيه الاسلاميه علي أساس الوحدة الدينيه ، ويقول لوبون في (حضارة العرب) : (كانت الدوله التي أسسها العرب هي الدوله العظمي الوحيدة التي قامت باسم الدين التي اشتقت منه جميع نظمها السياسيه والاجتماعي).

ومع الفتح الإسلامي تمددت العروبه واللغه العربيه في شمال إفريقيا ثم الي جنوب اوروبا من ناحية والي وسط أسيا من ناحية اخري ... وقد كان مقياس التعريب هو الدخول في الإسلام مع تعلم اللغه العربيه . واذا سار التاريخ بصورة مختلفه ولم يهزم المسلمون في الاندلس وفرنسا وصقليه ، فلربما أصبحت هذه البقاع في اطار الامه العربيه ... ولدخلت صقليه وأسبانيا جامعة الدول العربيه كما دخلت موريتانيا والصومال !!

حقا ان الانصهار بالدم من خلال الهجرات العربيه كان احد روافد التكوين العربي ،ولكن مرة أخري فان الهجرات المكثفة ارتبطت بالفتح الاسلامي، كما ان هذه الهجرات لم تستوطن مناطق خالية ولكنها امتزجت بمناطق مأهولة بالسكان ، بل ومراكز حضارية قديمة (مصر - تونس - المغرب) .

وبهذا المعني يمكن ان نقول ان الاسلام هو خالق خارطة الوطن العربي بصورته الحاليه . وعلي أطراف الخريطة الحالية للوطن العربي أمتد الإسلام، ولكن عمليات التعريب اللغوي لم تسايره ، وهذا يحسب في ميزان الإعجاز الإسلامي ، بالاضافة الي حدوث ردة في بعض المواقع الإسلامية في آسيا (شرق العراق) في عملية التعريب في اطار التعصبات القومية ، والتمسك باللغات القومية ، وان كنا نعود فنقول هذه سنة الله في خلقه (اختلاف ألسنتكم) .

وكل من يتحدث عن تاريخ للعرب وللقومية العربية ، فهو لن يتحدث حقيقة إلا عن تاريخ الإسلام، وهي رابطة فريدة وخاصة بين القومية العربية والاسلام لا تتوفر بين القومية والدين في أي أمة أخري .. يتوج هذه العلاقة اللغة العربية .. لغة القرآن الكريم والرسول الكريم خاتم المرسلين .

ولقد تمتع جمال الدين الأفغاني بصفاء شديد في تناول هذا الموضوع ، وهو الذي جاهد جهادا كبيرا للحفاظ علي الجامعة الإسلامية، وذلك حين حدد أن للإنسان ثلاث دوائر يتحرك فيها ، هي دائرة الجماعة التي ينتسب إليها ، ودائرة الملة التي ينتمي اليها دينيا ودائرة النوع الانساني الذي هو أحد أفراده ، وأولي اهتماما بقيمة اللسان العربي في إقامة الحضارة الإسلامية ، وإن وحدة اللسان هي أهم الخصائص القومية . *(٧)

ويخشي البعض من ان التأكيد علي البعد القومي قد يؤثرعلي نقاء العقيدة الإسلاميه التي هي فوق القوميات ، ولا نري داعيا لهذه الخشيه لإن أحكام وأصول ديننا الحنيف وأركان العقيدة الإسلاميه واضحه كفلق الصبح ، ولا يتعارض الإلتزام بها او تطبيقها مع حقيقة تنوع البشر إلي جماعات ، بل ان الدوله الإسلاميه (دولة الخلافه) كانت بطبيعتها تتمتع بدرجة عاليه من اللا مركزيه ، ومراعاة الأحوال الخصوصية للأمم والشعوب التي تدخل في الإسلام ، وقد أدي هذا الي تنوع الاجتها د ات والأحكام الفقهيه في الفروع من مكان لآخر ، تحت المظله الواحدة لحكم الشريعه الإسلاميه ، والفروع تشمل مساحة واسعة جدا من التطبيقات أو الاجتهادات في مجالات الحياة البشريه المتنوعه والمتجدده بصورة لا نهائيه ، ولم يكن الفقه الإسلامي العظيم ، الا جهدا متواصلا لتطبيق الشرعيه والقياس عليها ، علي الوقائع الجديده والمتجددة والمختلفه من بلد لآخر.

الامر الذي لا جدال فيه ان دعاة الوحدة العربيه لم يطرحوا دائما القضيه بهذة الصوره الاسلاميه ، فخلال العهد الناصري – علي سبيل المثال – لم يطرح الميثاق العلاقه بين العروبه والاسلام بالصوره التي تعرضنا لها ، ولكنه طرحها باعتبارها مجرد رابطة من الروابط ، (اذا كان شعبنا يؤمن بوحدة عربيه فهو يؤمن بجامعة افريقيه ويؤمن بتضامن أفروآسيوي ، ويؤمن بتجمع من أجل السلام يضم جهود الذين ترتبط مصالحهم به ويؤمن برباط روحي وثيق يشده الي العالم الاسلامي ويؤمن بانتمائه الي الامم المتحده وبولائه لميثاقها).

وهكذا لا نجد علاقه خاصه بين العروبه والاسلام ، وانما مجرد دائرة جغرافيـة روحيه تابعه بين التضامن الافروآسيوي وبين الولاء لأمم المتحده !!

وفي خطب عبدالناصر مثلا نجد دائما الاشارة الي " التضامن القلبي والاخوي مع الامم الإسلاميه " والي ان الإسلام " ليس عائقا للتطور بل دافعا له " *(٨)

وقد كانت هذه الاشارات اشبه بالجمل الاعتراضيه وسط فيض الحديث عن القوميه العربيه . اي ان اعلاء الرابطه القوميه علي الرابطه الإسلاميه كان هو الأمر الواقع في حركة وهموم الحركة القوميه في عهد عبدالناصر وإن لم يأخذ أشكالا تنظيريه مقعره ، وقد انعكست هذه النظرة فيما بعد لدي بعض الشباب الناصري أثناء الحرب العراقيه – الايرانيه حين اعتبر ان تحرير شط العرب مهمة قومية مقدسه (بغض النظر عن ملابسات ضرب الثورة الاسلاميه في ايران) بل ويمكن ان تجد حتي الآن بعض المطبوعات الناصريه مزينه بخريطه تضم شط العرب الي الخريطه العربيه كما لو انها قضيه مقدسه او مبدئيه في حد ذاتها بحيث توضع علي قدم المساواة مع مشكلة (سبته ومليلبه) المغربيتين بلا تفرقه بين أسبانيا الاوروبيه وايران الإسلاميه .

باختصار فان الوحدة السياسيه الإسلاميه لم تطرح خلال العهد الناصري ولم تكن هناك اشارات صريحه الي ان الدعوه للوحده العربيه في اطار مشروع أشمل للوحده الإسلاميه كأفق استراتيجي . ولعل الواقع السياسي كان له إسهام في ذلك فالدول الإسلاميه المحيطه بالعالم العربي كانت تحكمها انظمه مواليه للغرب ، الأمر الذي لم يطرح سياسيا هذا الافق ، ولعله من الإنصاف ان نشير الي العلاقات التي اقامها عبدالناصر مع الخميني ومع المعارضه الإسلاميه في ايران ضد نظام الشاه . ولكن يبقي الاتجاه العام كما ذكرنا لا يضع في اعتباره بعد الوحدة الإسلاميه.

حقا ان تأسيس الوحدة العربيه خطوة كبري علي طريق التوحيد الاسلامي ، من الناحيه العلميه ، الا ان ضمان تحقيق ذلك يستدعي رؤيه فكريه غير التي طرحها الميثاق وبعض الادبيات السياسيه خلال عهد عبدالناصر .

أن الوحده العربيه هي نواة الوحدة الإسلاميه ... كاتجاه عام ، ولكنه لا ينفي إمكانية اتحاد دولتين إسلاميتين غير عربيتين ، قبل ان تتم الوحده العربيه ، أو أن تتم وحدة بين دولة عربيه ودوله إسلاميه مجاوره قبل شمول تحقيق الوحده العربيه ، فالعلاقه بين الوحدتين العربيه والإسلاميه ليست علاقه سليمه آليه ... غاية ما هنالك ان وحدة اللغه (العربيه) والترابط الجغرافي تشكل أرضيه مواتيه للوحدة العربيه ، بالاضافه لتواجد كل البقاع المقدسه في قلبها ... يجعل الوحدة الاسلاميه منقوصه بدون قلبها العربي ...

وأضف الي كل ذلك أن كوننا عربا - في مصر - يجعل مسئوليتنا الأولي والمباشره هي العمل علي توحيد العرب (أبدأ بنفسك ثم بمن تعول) (حديث شريف)ولا يجب أن نمر مرور الكرام علي عنصري اللغه والجغرافيه ، فاللغه الواحدة بالإضافه لما تمثله من ثقافه مشتركه ذات طابع تاريخي ، واحتوائها لمختلف أنواع الآداب والفنون مما يسير عملية التفاهم والمعرفه المتبادله ، فان اللغه اداة الاتصال الرئيسيه بين الشعوب وهي عنصر يساعد بلا شك في عملية التوحيد والامتزاج . وسيكون أيضا من قبيل الغفله السياسيه اسقاط البعد الجغرافي والامتداد الارضي باعتباره احد قوانين نجاح عمليه الوحدة عبر التاريخ ..... فلا شك ان أحد أسباب سهولة فصم عري الوحدة الباكستانيه وظهور دولة بنجلاديش هو البعد الجغرافي بين باكستان الغربيه وباكستان الشرقيه الذي وصل مئات الكيلو مترات .... كذلك الامر فيما يتعلق بالوحدة المصريه السوريه (٥٨-١٩٦١) وفي المقابل يمكن تصور الجغرافيه المواتيه للوحده المصريه - السودانيه - الليبيه ، والوحدة المغربيه .... الخ ، ان تطور وسائل المواصلات الحديثه لم يلغ أهمية البعد الجغرافي .

كما يمكن تصور أن الوحدة بين دوله إسلاميه عربيه ودول إسلاميه غير عربيه سيكون مواتيا أكثر في حاله الجوار الجغرافي كوحده مفترضه بين العراق وايران أو بين سوريا وتركيا .... الخ واذا كنا من دعاة الوحدة الإسلاميه حقا فإننا نرحب بحدوث هذا الاحتمال ، اذا سمحت به الظروف السياسيه بحيث يسبق الوحدة بين دولتين عربيتين أو أكثر ... المهم أن ندرك ان الوحده الإسلاميه المنشوده عملية متدرجة معقدة لن تنشأ فجأة ولكن بتراكم مجموعات من الوحدات الإقليميه التي تدرك أهمية عودة دولة الخلافه بحيث تتقارب وتندمج معا بصورة متدرجة ، ولا يحتاج المرء لكثير فطنه ليري الكتله

العربيه بين هذه التجمعات ، والشروط الجغرافيه الميسرة لتحقيق وحدتها (الوطن العربي). وبهذا المفهوم فان الوحدة العربيه هدف وشعار إسلامي ، لإن إزالة الحدود بين الدول الإسلاميه وتوحيدها هدف إسلامي في حد ذاته ، مهما كانت نوعية الحكام الذين تتم علي أيديهم هذه الوحدة . ويبقي الهدف الاسمي ان يتم تحقيق الوحدة في ظل الشريعه الاسلاميه والحكم الإسلامي وهو الأمر الذي سيحدث في المستقبل - إن شاء الله - حيث تتضافر جهود الوحدة مع إقامة الحكم الإسلامي في مرحلة واحدة ... وإن كانت تجربة الوحدة اليمنيه التي نرجو من الله أن يحفظها من كل سوء ، قدمت مثالا علي إمكانية التوحيد قبل إقامة الحكم الإسلامي ... وهي كما ذكرت (أي الوحدة) هدف في حد ذاته ، وخطوة أساسيه لا شك في انها تهييء الشروط لعودة دولة الخلافة الاسلاميه المنشود ه .

ولكن يجب ان نتذكر دائما ان العاطفه القوميه لا تقوي وحدها علي مغالبة أهواء الفرقه الوطنيه والسياسية ومكائد التفريق الامبريا ليه ، واخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة شاهد علي تصور دافع التوحيد القومي الا ان يعزز بدافع التوحيد الديني الفعال . القوميه وحدها لا تطرح مع الوحدة مضمونا هدفيا ومنهجيا شاملا كالاسلام الذي يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة.

ونعود لنؤكد ان المغالاة التي وقعت فيها بعض الحركات القوميه التي رفعت الرابطه القوميه فوق الرابطه الدينيه لا يجب ان تدفعنا كرد فعل للإغفال المتعمد للظاهره القوميه ، والإغفال المتعمد لضرورة التنوع الإقليمي في اطار أمه الاسلام . وإن هذا التنوع ليس مجرد تنوع جغرافي ولكنه ينعكس في كثير من الأمور الفقهيه في عدد من النواحي السياسيه والاجتماعيه وعلي رأسها كيفية مواجهة المخطط العدواني للغرب علي الحضارة الإسلاميه . فالأمه الإسلاميه لم تبن دولتها ولا حضارتها في الفراغ ، ولكن من هذه المواد الاوليه ... هذا الخليط من القبائل والقوميات والاعراف المختلفه ، والقول بأن هذه التكوينات لا مجال للنظر فيها أو وضعها في عين الاعتبار ، لابد ان يؤدي الي مواقف فقهيه خاطئه في مجال بناء الدوله الاسلاميه . بل ان دراسة فقهيه معمقه للسيرة النبوية الشريفه ستعطي لنا نموذجا فريدا لمقولة ان (الوحده غاية والفاعليه القطريه والقوميه طريقا لازما اليها) قياسا علي عالمية رسالة النبي (ص) ومحلية أسلوبه المتدرج في بسط الدعوة قدما من العشيرة الي أم القري ومن حولها والي العرب كافة ، وبسط الدوله من المدينه الي الجزيره ثم الي مخاطبة الذين يحيطون بدار الاسلام ومجاهدة الذين يلونها ومن ذلك نحو العالم وهو التوجه الذي حققه الخلفاء.

ثانيا : مشروع البناء الحضاري للمستقبل

لا يمكن الحديث عن اي مشروع للنهضه بدون حسم قضية الاستقلال الوطني والقومي .... والفكاك من اسار التبعيه للاستعمار بأشكاله التقليديه والجديده . وقد كانت وستظل نقطة الالتقاء الجوهريه بيننا كحركة اسلاميه وبين الانظمه والحركات القوميه التي لم تتشرب بالمنهج الاسلامي ...تكمن في قضية الاستقلال الوطني ، فاستقلال الإدارة الوطنيه شرط حياة ، ودعها لبناء النظام الاسلامي ، فالاسلام لا يمكن ان تقام دوليته في اطار انظمه تابعه للاستعمار الذي يكن اكبر عداء للاسلام ، والاستقلال الوطني شرط أولي لبناء الدوله الاسلاميه . وعلي سبيل المثال فلولا كفاح جبهة التحرير الجزائريه ضد الاستعمار الفرنسي - ودعم ثورة يوليو لهذا الكفاح الذي ادي لاستقلال الجزائر لما أصبح الطريق ممهدا الان للحركة

الاسلاميه الجزائريه ، لأن الاستعمار الفرنسي كان يستهدف فرنسا والجزائر ومحو هويتها العربيه والاسلاميه وابتلاعها بصورة نهائيه في اطار امبراطوريه فرنسيه .

وفي هذا الاطار نفسه يمكن فهم تزايد الوعي لدي الحركات الاسلاميه والقوميه الفلسطينيه في اطار منظمه التحرير بضرورة العمل المشترك لاستخلاص فلسطين أولا ... وتطهيرها من الوجود الصهيوني ، فلاشك ان الحفاظ علي الوطن والأرض شرط لاقامة اي نظام مستقل خاصة النظام الاسلامي الذي يمثل في تقديرنا ذروة الاستقلال ، بما يطرحه من نظام شامل لبناء المجتمع بصورة مغايرة ومنا قضه للنمط العربي ومن المؤسف ان يدرك اعداؤنا هذا المفهوم بصورة اعمق من كثير من أبناء الأمه ... حيث يقول احد المسئولين الاستعماريين في تعبير بالغ " الصفاء" !! ...(فالمسلمين عالم مستقل كل الاستقلال عن عالمنا الغربي فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص بهم . ويتمتعون بحضارة تاريخيه ذات أصالة ، فهم جديرون ان يقيموا قواعد عالم جديد ، دون حاجة الي اذابة شخصيتهم الحضارية والروحيه في الحضارة الغربيه فاذا تهيأت لهم أسباب الانتاج الصناعي في نطاقه الواسع انطلقوا في العالم يحملون تراثهم الحضاري الثمين وانتشروا في الارض يزيلون منها قواعد الحضارة الغربيه ، ويقذفون برسالتها الي متاحف التاريخ)*(٩)
وقد كان ادراكنا لقضيه الاستقلال الوطني هو الاساس المبديء لموقفنا من العدوان الامريكي علي العراق ، فرغم خلافنا المعلن والمعروف مع النظام العراقي من زاوية توجهاته العلمانيه ، الا اننا نري ان هذه معركه داخليه بين الشعوب الاسلاميه وحكامها ، وان الغزاة الاجانب لا يستهدفون الا تدمير كل اسس ومقومات البناء المستقل سواء في المجالات الماديه او الروحيه. وانهم يريدون ان يهدموا البناء علي الجميع ، واذا كانت الصحوة الاسلاميه تنبيء بأن الدوله العربيه في طريقها - ان آجلا او عاجلا - الي الحكم بالاسلام ... فان الحركه الاسلاميه الصاعدة والواعيه تدرك انها وريثه كل مقومات الاستقلال الوطني، وبالتالي فهي حريصه عليه - حرصها علي الحياة - ولابد ان تقاتل دفاعا عنها ، وهذه خبرة الموقف الاسلامي الصحيح عبر تاريخ الغزو الاجنبي بدءا من الحروب الصليبيه انتهاء بحروب ١٩٤٨ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ ، ١٩٧٣ ، ١٩٩١ .
أن مضمون المشروع الحضاري يرتبط بصوره لا انفصام لها مع الاستقلال (كشكل واطار خارجي) والمضمون الاسلامي لمشروعنا الحضاري الوحدوي للمستقبل يتجاوز تجارب الماضي ويحتوي علي كل ايجابياتها ومنجزاتها ، فالاسلام هو جوهر شخصية (الامه العربيه -الاسلاميه)وهو الذي يميزها عن غيرها ... وهو الذي يضع لها الضوابط الحد ود والمعايير ، بما لا يصح ان تتعارض معه اية تشريعات أو سياسات .

وقد كان المشروع الناصري مشروعا سياسيا وطنيا وقوميا معاديا للاستعمار يستهدف تحقيق العداله الاجتماعيه والوحدة العربيه . وفي عام ١٩٨٥ دعوت الشبابالناصري لعدم تحويل الناصريه الي نظرية علي غرار النظريه الماركسيه أو مناقضة لها ... لان في هذا تجاوز لواقع التجربه التي هي امتداد للكفاح الوطني قبل ثورة ٢٣ يوليو ، وهي بدورها حلقه لما بعدها .... لا لأن الزمن يتحرك بسرعه ويتغير ، بل وبالاساس لفتح المجال لاعادة تصويب الافكار والاهداف وفقا للعقيدة الاسلاميه ، خاصة ونحن نري في الميدان الاسلامي - وفي عدد متزايد من الدول العربيه - تنامي الاتجاهات والجماعات والاحزاب الاسلاميه التي تتجاوز الواقع التقليدي للتيار الاسلامي الذي لم يقدوم في الماضي مشروعا سياسيا متكاملا انطلاقا من الاسلام ، واكتفي بخوض معركة الحفاظ علي أصول الدين ، ورغم اهمية هذه المعركة للحفاظ علي هوية الامه واساس استقلالها ، الا انه كان اسير التخلف أو الجمود الفقهي في المجالات الاقتصاديه

والسياسيه والاجتماعيه الناجم عن ابعاد الاسلام وعلمانه عن السياسه وعن مواقع اتخاذ القرفي مرحلة انهيار الخلافه الاسلاميه ثم طوال الحقبه الاستعماريه ، وهذا اخطر ما ورثته مرحلة الاستقلال الوطني . ولا شك ان هذه المشكله تتصل بالماضي ولكننا بدأنا نعيش منذ سنوات وفي ظل الصحوة الاسلاميه نهوضا فقهيا ، وبداية التصدي المباشر للحركة الاسلاميه (وبالاخص في اجنحتها المتقدسه) لمشكلات العصر والمجتمع الحديث .

وقد بدأت بعض هذه الحركات تتحول الي احزاب سياسيه في بلدانها ، تطرح برامج ورؤي عمليه قابله للنقاش والاخذ والرد ، اي ان الحركة الاسلاميه بدأت تتخطي مرحلة التكوين والحفاظ علي نقاء العقيده وتطهيرها من أقوال " فقهاء " السلطان ، ومن تعديات العلمانيه ، ودخلت مرحلة المنازله والمجابهة السياسيه مع أعداء الامه وعملاءهم وأعوانهم في الداخل وما يتطلبه ذلك من اجتهادات فقهيه .

فالقضيه لم تعد : هل نحن أمه اسلاميه أم لا ؟ هل نحن مسلمين أم لا ؟!
ولكنها اصبحت الاتفاق المبد ئي حول مرجعية الاسلام وشموله ، وان الامور التي ينظمها في مجال الحكم والسياسه والاقتصاد والمجتمع لا تقل اهميه عن الامور التعبديه، لان العبا د ة تستهدف تربيه الفرب ... بغرض اصلاح المجتمع في النهايه . وبقدر ما اهتم القرآن باصلاح الفرد وتقويمه علي قاعد ة الايمان بالله ، فقد وصل ذلك باصلاح الامم وكم هي الآيات التي أشارت الي هلاك الامم كعبـــرة للمسلمين .فكأين من قريه أهلكناها وهي ظالمه فهي خاويه علي عروشها ، وبئر معطله وقصر مشيد أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فانها لا تعمي الابطار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور).

وهي دعوة مستمره لد راسة أسباب تقدم وانهيار الامم والتي شرعت آيات القرآن خطوطها العريضه وأعطتنا مفاتيحها .

ان المرجعيه الاسلاميه واجبة وضرورة لتقييم تجارب الماضي واستشراف آفاق المستقبل .

د. حقى بريوتى

الناصرية والإسلام ومجتمع النهضة

ان نظره متفحصه متأنية لواقعنا الراهن تتيح التأكيد بأن الأنظمه الاجتماعيه مختلفه بين الاقطار العربيه . فهناك أقطار ذات أنظمه اجتماعيه رأسماليه وأخري تمزج بين أصول كل من المبدأين الاشتراكي والرأسمالي . وهذا الاختلاف ناجم عن عدة عوامل خارجيه وداخليه كانت نتيجتها وجود ونفوذ فكر التجزئة وغياب آيديولوجيا موحده.

ان شدة الضغط الخارجي (وصل الي مرحلة اكتساح الوطن العربي عبر أزمة الخليج) وانهيار القيم الوطنيه والقوميه وانتعاش كل العناصر التي تجد مجدها ومصالحها في التجزأة ، وقذف الهدف الوحدوي في الغيا هب دائما أصاب العقول والأذهان بالارهاق .

ان وعينا التام لواقعنا الشامل المتآكل بسبب هذه الانظمه العربيه الرسميه المتشاحنه الانانيه التي استقر أمرها علي البقاء في أطر وطنيه ضيقه - يجعلنا أكثر اصرارا علي ايثار الانتماءين القومي والاسلامي علي ما سواهما من القيم والنظم لأنهما ينظمان الضمير الفردي والجماعي ويحكمان القيم الفرديه والجماعيه فهما قي حقيقة الامر مقياسا لحياة هذه الامه.

كان الاسلام أكبر لحظة في تأريخ العرب القديم وكانت الناصريه اكبر لحظه في تأريخ العرب الحديث ، فالعرب عرفوا القيم الرفيعه التي أمدها بهم الاسلام . (١) وجاءت الناصريه بعد انقطاعات تأريخي أذل فيها المستعمرون العرب وقذفهم خارج التأريخ فأيقظت الروح القومي وأعزت العقيده الدينيه وبثت قيم جديده تقود العمل وتنير طريق الطموحات . فاعادت دفع العرب في حركة التأريخ.

خطت الناصريه خطوات هامه في اعادة التشييد الوطني والقومي . لم تتحرك بالضروره بوصاية دينيه الا انها لم تخرج علي قواعد الشرع التي تنظم أدق تفاصيل الحياة في المجتمع .

وفي هذه اللحظة من تأريخنا التي تشهد اضطرابا في الوطن العربي وتشهد كتلة هائلة من الاطماع وسوء النية والاستلاب تظهر الحاجة الي مشروع تحفظه يتسع لاجماع الجماهير العربيه تضعه القوي الاكثر تمثيلا للضمير الجما هيري وهي القوي القوميه الوحدويه والتيار الاسلامي المتنامي .

وهذه الدراسه تتناول أهمية الإسلام والنا صريه باعتبارهما بعد ي الذات وضمانة مستقبل العرب الزاهر

جدلية الإسلام والناصريه

منح الاسلام قوته ونفوذه للعرب منذ أن نزلت الرسالة فسطروا لأنفسهم مكانةعظيمةفي التأريخ . غير أنهم بدأوا يفقدون قوتهم ونفوذهم منذ أن بدأت عناصر غير عربيه تتسلل الي جسم الدولة الاسلاميه .
عرف العرب الانحطاط والموت السياسي أزمانا طويله هي فترة خضوعهم للاستعمار المباشر والي أن جاءت الناصريه فقفزت بهم قفزا محسوسا نحو مصير انساني وأمدتهم بمكانه محترمه في المجتمع الدولي

استهدفت الناصريه اصلاح الانسان والهياكل ، فأبدت العقيده الاسلاميه وأيدت اصلاحها علي أن لا يكون علي حساب مبادئها الاساسيه الثابته . لم تذهب الناصريه في اعادة البناء الوطني والقومي الي معاداة الدين باتجاه مكاسب الحداثه التي يرضي بها الغرب الاستعماريه ولكنها احترمت الضمير الديني فاحترمت الجماهير وحافظت علي الكرامه الوطنيه والقوميه وقواعد الاخلاق.

اكدت الناصريه الحدث القومي العربي فاسترجعت حركة الاسلام في بدايته . فالاسلام اكد الظاهرة القوميه حينما عمل علي ابراز أمه العرب من خلال تقنين لغتهم واعلاء شأنهم بين سائر الامم . ومن خلال تشرسفهم بمسئولية تشييد تجربته الاجتماعيه الانسانيه . ارتبط الاسلام بالعرب في عصر الفتوحات فاتسعت المناطق الجغرافيه التي حمل اليها العرب تقاليد حياتهم ووهبوها تأريخهم .

لم تستوعب القيا دات الاسلاميه في الخمسينات والستينات في هذا القرن حركية الناصرية . كانت معادية لها علي الاقل من الوجهة الشعوبيه لأنها أي الناصريه امتلكت القدره التأريخيه فقد كانت ثورة العرب الحديثه التي ألقت بهم في المجتمع التأريخي فحطمت خضوعهم المباشر للاستعمار.

أصاب القلق القيادات الاسلاميه في الخمسينات والستينات فقد رأت في الدعوة القوميه الي الوحدة العربيه تعويضا مرفوضا عن الوحدة الاسلاميه . وكان ذلك قصورا في الادراك وتعمدا في التخفيف من الدور القومي للاسلام في حين يعتبر الدور القومي أحد العناصر الاساسيه لاسترجاع حيوية الإسلام باعتباره ظاهرة عابرة للتأريخ واعادة وظيفته التغيريه اليه بعد أن حبسته الحكومات وجمدته في مؤسساتها.

انطلقت الناصرية في صميم القرن العشرين وفي صميم المحظور الاستعماري فا كدت الحدث القومي في المجتمع العربي وأعادت للدين مكانته الرفيعه بعد أن داهمه والعروبه خطر كبير ، انطلقت الناصريه من مصر التي ينتشر الاسلام في جماهيرها فينظم أدق تفاصيل حياتهم فإلتفت حولها كتله هائله من الجماهير العربيه ذات الشعور الاسلامي . لم تخضع السياسه لمقاييس التضامن الديني في ممارستها . لكنها أعطت للتراث الاسلامي العربي مكانته من حيث هو اطارا للحيا ه.

وبالمعركة ضد الاستعنار والصهيونيه والرجعيه طرحت نفسها علي أنها الروح القومي العربي الجديد الذي هو قوي الصله بالعقيدة الاسلاميه التي عرفت من قبل دار الاسلام ، ودار الكفار، ودار السلام ودار الحرب ، ودار الايمان ودار الالحاد .

بثت ضميرا جديدا فكان المجتمع اسلامي العقيده عربي الروح وإذ شيدت بني جديدة للوعي القومي الاسلامي فإنها حققت غرضين مهمين في وقت واحد : (الأول) إعادة الاعتبار في المجتمع الدولي الي العرب والمسلمين في آن واحد بعد أزمته في الموت السياسي فاكدت ان الاسلام والعروبه لا ينفصلان وأن ملايين الشعب العربي تحمل ضميرا ثنائي البعد حيث يتضافر الانتماءين الاسلامي والقومي العربي . (الثاني) أحيت نقاط ثقل تأريخيه جغرافيه في العالم يكون لها وزن في أبعاد اقليميه ودوليه ، فشيدت دوله الوحده بين مصر وسوريه عام ١٩٥٨ بالعمل السياسي العلوي البعيد كل البعد عن الضم والالحاق وفورات العنف ، فتطابقت مع اهداف الشرع حينما فرز أخوة المؤمنين، فلم يظهر أي شعور عنيد من الحقد الذي يواجه به شعب عربي في قطر آخر . كما يحصل الآن .

تحملت طموحات الامه وخدمت العقيده حينما وسعت قواعد الوعي القومي الي نطاق يتجاوز الشعور الوطني الضيق القطري، فتراخت الخاصيات الوطنيه الضيقه واضمحلت قيم مرتدة لتحل محلها خاصيات وقيم هي من صميم العقيده الاسلاميه ، فالتوجه نحو العالميه كان واضحا في ممارسة الناصريه .

كانت تستلهم مباديء الشرع في الكثير من شعاراتها ومباد ءها فطرحت (العدل الاجتماعي)،(والاعتزاز بالكرامه الفرديه والجماعيه)، (والمجتمع المنتج) وأهم ما أنجزته وكدسته ملايين من الشعب . بنا ءها الصناعي في مصر الذي يخدم ملايين من الشعب . كانت تقدس روح الانتاج والعمل التي يقدسها الاسلام .

كانت في كل ممارساتها السياسيه والاحتماعيه تستمد دوافعها في شعور اسلامي أصيل فحافظت علي جوهر الشريعه .

وما ان مات رمزها في بداية السبعينات حتي ازدادت ضراوة الهجمة الاستعماريه الصهيونيه الرجعية او برزت في الداخل كل الفئات التي تجد مجدها ومصالحها في التجزئه . وبدأ العالم العربي يتآكل تآكلا واضحا حينما استقرت فيه أنظمة عربيه رسميه منكسرة ومرتدة وبوليسيه فالتجأت الجماهير الي الدين ملاذا وبدأ تنامي التيار الاسلامي السياسي منذ أواسط السبعينات في هذا القرن .

الان وفي هذه اللحظة من تأريخنا ما عسي أن يكون عليه وضع العرب ؟
فأما أن يتقهقر التضامن القومي الاسلامي الذي بدا واضحا خلال العدوان الاطلسي الامبريالي علي الشعب العربي في العراق . وأما أن يعيش دفعا جديدا وتحولا خصبا .

ان الوطن العربي في مفترق الطرق . فاما ان تتقوي شكيمة الانظمه الرأسماليه العربيه المنغمسه في مصالح الغرب الامبريالي عندئذ تستحق كل محاولة لوحدة الامه العربي وكل طموح قومي للانفلات من هذا الوضع من هذا الوضع المزري الذي حبسنا فيه الاستعمار. (٢) واما ان يحصل التغيير عبر ضمير جيديد يجد الانسان العربي في نفسه العناصر اللازمه لبنية جديده مستفيدا من أحسن ما في ماضيه (الحضاره العربيه الاسلاميه) ومن احسن مكاسب الانسانيه الحديثه.

وضمن الواقع المهدد الضحل فان التيار الاسلامي يعجز لوحده عن انشاء المستقبل العربي لكن تضافره مع التيار القومي ومع الناصريه بالذات من شأنه أن يجعلها قوه تسهم في مصير مزدهر . فعلينا في المرحلة الراهنه استخلاص النتائج الضروريه والعمل علي ادماج حركة التيارين الاسلامي والناصري في اطار نظره شامله للمصير العربي .
فالمقصود مستقبلا عربيا أفضل وأكثر انسانيه ، ويمكن الاتفاق علي مشروع تأريخي للنهضه انطلاقا من الاعماق فالعالم بحاجة الي اطار مرجعي عام يحيط بالمجتمع ويكون اساسا لوثبة نحو المستقبل . ولن يكون هذا الاطار المرجعي العام مذهبا منغلقا . بل مجموع متلاهم من الافكار القوميه والدينيه التي تشع علي المجال الاجتماعي. .

ففي بنية الزمن التأريخي المعاصر هناك توجه دولي نحو تشييد الكيانات الكبيرة ذات الاقتصادات الواسعه ولقد كشفت التجربه الانسانيه فشل الايديولوجيات والمذاهب المتطرفه مهما كانت سمو القيم النضاليه التي جسمتها فالتيار القومي الوحدوي أضهر سلبيه في الأنظمة المطلقه التي شيدها وفي التجارب الاشتراكيه . والتيار الاسلامي انزلق الي سلفية ترفض نداء الحداثة فأساء الي الاسلام حقا ثم أنه تلون من داخله بتلاوين طائفيه يتبع كل منها نظام رسمي يعني (ايران ، المملكه السعوديه .... الخ) وهي مذهبيه طائفيه تقترب من الدوغمائيه.

لكن المجتمع الغربي تحركه باستمرار قيم القوميه العربيه والقيم الاسلاميه الأبديه، فمن الضروري اضفاء حركية علي العروبه والاسلام بمعني تضافرهما في صنع آيديولوجيا المستقبل وهي مشروع نهضة قومية إسلامية يدفع العرب في حركية تأريخيه جديده .

يتجه مشروع النهضة الي الهياكل والانسان . وهذه نقطة ثمينه لأن النهضة تقتضي سريان ضمير جديد يبني الانا الداخلي فتنطلق الطاقات لتغير الهياكل في المجتمع .

سوف يكون الضمير الجديد قاعدة لاعادة التشييد الوطني والقومي علي أساس ترضية الحاجات الروحية والمادية في آن.

وفي مجتمع عربي مشبع بقوة بالتعاليم الدينيه وتؤطرة رابطه قوميه فعليه فإن هذين العنصرين يمهدان الطريق لتأمين ضمير جديد وعقل مراع يعي الواقع ومن ثم تتأسس قدرة تغيريه تدفع المجتمع صوب الصيروره الوحدويه.

تبقي مسأله مهمة جدا وهي وجوب مطابقه الأفكار للواقع الاجتماعي فتكتسب الافكار قوة تصديقيه لا حدود لها فالاسلام انتشر من أرض الجزيره بالقدرة علي المطابقه بين الأفكار والواقع الاجتماعي المعاش ، فلم يشيد الاسلام بنية اجتماعية مناقضة لتعاليمه والا لما كانت تشيدت دوله الخلافة الهائلة .

وكشفت تجارب الانسانيه الراهنه فشل كل المنظورات الفكرية التي لا تتطابق مع الواقع الاجتماعي ومثالها الفكر الماركسي . .لذا فإن مشروع النهضه الناصري الاسلامي يستهدف أول ما يستهدف تحقيق المطابقه بين الفكر والواقع الموضوعي .

لقد أخفقت الناصريه في الحفاظ علي الوحدة بعد الانفصال وأخفقت في انجاز الكثير من غاياتها وليس أسباب اخفاقها خارجيه فقط ولكن منها ما يعود الي استنقاصات ذاتيه كعدم التطابق بين الفكر والواقع في اعادة تشييد البنيه الاجتماعيه . فقد برزت بورجوازية الدوله لتصدم العقول التي تقبلت فكرة العدل الاجتماعي برزت لتسرق وتعلو كفته فوق الناس بامتيازاتها.

وكذلك فإن التيار الاسلامي المتنامي مفصول كلية عن الحقيقه الموضوعيه للاسلام ذاته الذي ينظم الضمير وأدق تفاصيل الحياة فهو ذو وظيفة تغيرية تتجه الي الاذهان والهياكل . ولكن التيار الاسلامي الراهن لم يولي أهمية الا الي المظاهر أو أنه وقع فريسة لقوي تستخدم الاسلام لتحقيق أغراض خاصه بها كالطائفيه التي لا يعرفها الاسلام بتاتا.

ومن هنا لا بد من حركة مزدوجة باتجاه الانسان والهياكل في آن فالنهضة الحق تستوجب اطلاق ضمير جديد واعادة التنظيم .

لكن علينا في هذه اللحظه من تأريخنا تشخيص عناصر الضعف الموجوده فينا وفي ممارستنا كي تستطيع التقدم بخطي الاصلاح وهذا ما سنتناوله فيما يلي :

نقائص ذاتيه

تشعر الجماهير العربيه باشمئزاز من ممارسات الانظمه العربيه الرسميه المتحجرة في التجزئه وفي التشاحن المستمر والتذلل المفضوح لدي الغرب الامبريالي .

ولذا فقد خضع العالم العربي دائما لمذاهب التدخل الخارجي وأصبح مركزا لحلول كل المصائب . إنه خاضع الآن لسيطرة الغرب الامبريالي .

ومنذ الاستقلالات عن الاستعمار المباشر استقرت الانظمه الاجتماعيه في أقطار الوطن العربي علي دكتاتوريات لا عاصم يعصم الحريات من بطشها . فلقد استأثر دائما حاكم فرد بكل السلطات وغمت

نظامه فئة إجتماعية تتصف بذهنيه إنتهازيه وانانيه . أما الجماهير فانها دائما مقذوفة خارج أفق التأريخ الوطني فهو يشيد لها ولا يشيد بها .

في الاقطار العربيةالتي هزتها الثورات لم تطل سو ي القشرة الاجتماعية فبقي النظام الاجتماعي محتفظا بالمظالم وإن إقتبس مظهرا تقدميا . برزت بورجوازية الدولة فأثرت دون أن تعطي في سرقة منظمة ومحمية من النظام ذاته .

ولم يختلف الحال في الانظمة الملكية والاميرية . فهناك تمايز طبقي فاضح ، وكم هائل من تبديد الاموال ، وهموم في الحياة الثقافية والادبية وابتعاد كلي عن مشروع النهضة القوميه ، ففي هذه الاقطار وخصوصا الخليجية ولع شديد في تنميه رأس المال وتكديس الأرباح في البنوك الاجنبية وهناك إنغماس – يجلب العار علي كل عربي – في ثقافة التفاهة القادمة من الغرب الامبريالي .

يمكنني القول بدون أي تردد بأن هذه الانظمة الاقطاعية الكوزموبوليتيه في الثقافة والممارسات قد دحرت مشروع الوحدة العربية دائما لأنها أداة الغرب الامبريالي في تعويق نهضة العرب .

علي هذا النحو إستقرت البني الاجتماعيه في الوطن العربي . فما أصاب هذه الامه سبات وويلات هو في جزء منه يرجع الي هذه الانظمة العربية الرسميةالتي تدوس علي البشر وعلي المبادىء وعلي التأريخ في إنتهازية مخجلة من أجل البقاء .

لقد أخفقت هذه الانظمة العربية الرسمية في النهوض بالمجامع وأخفقت في كافة خطط التنميه الوطنيه لانها تنفذ في إحتواء وسيطرة امبريالية غربية (٣) فانعكس هذا الاخفاق علي الجماهير .

لا منازع في أن الانظمة العربية الرسميه قد ضحت من خلال سياساتها الانمائية الفاشلة باغلبية الجماهير لفائدة الفئات المحيطة بها .

وحينما تأكدت هذه المظالم الاجتماعية شددت الانظمة الرسميه من وسائل قمعها لتمنع الانفجارات الاجتماعية وإستخدمت اعلامها لتزييف الوعي فركزت علي التأريخ الوطني وعلي الحضارة الوطنيه فأصيب الضمير القومي بالضمور فليس هناك الان شعورا مشتركا في أن كل ما يسمي شعب في قطر عربي يمس الشعب الغربي في باقي الاقطار (٤)

إلتجأت الجماهير العربية الي الدين ملاذا . فالضغط الاجتماعي هائل ولم تنفك الانظمة العربية الرسميه والفئات المحيطة بها من التافهين يبدون يوميا نحوها ظروب من الصلف والقهر والإحتكار مع العلم أنهم ليسوا متقدمين علي الجماهير في شيء .
وفوق ذلك تعي الجماهير العربية جيدا ابتعاد ممارسات الانظمة العربية الرسميه عن المعطين القومي والديني وصار واضحا أن هناك جهلا مذهلا بالتطور التأريخي لان الانظمة الرسميه تعتقد انها تستطيع محاكاة السوق الاوربية المشتركة.

ظن الاقتصاديون العرب بمعية الحكام أن خطط التنميه ومجالس التعاون الاقتصادي الاقليمي سوف تقود الي مستقبل عربي مدمج غبر انهم لم يفهموا التطور التأريخي . فاذا كانوا يريدون محاكاة تجربة أوروبا عليهم أن يفهموا أن أوروبا مرت بتطور تأريخي طويل ، فقد نشأت في القرن الثامن عشر طبقة وسطي في المجتمع كافحت باستقلال تام عن السلطة السياسية لتبنب المجتمع الرأسمالي . كان لهذه الطبقة الوسطي قيمها الخاصةالتي تقدس العمل وتعاليم الدين التي هي بدورها تحث علي العمل . هكذا نشأت الانظمة الرأسمالية في اوربا واستقرت علي انظمتها الاجتماعية المتماثلة التي نراها الان .

وحينما قررت هذه الدولة الاوربية ادماج اقتصادها فانها وعت اهمية فكرة المنفعة في الاقتصاد . وقد نشأت هذه النظرية عند النفعيين في انكلترا مثل (بنثام) (وجو ستيوازت ميل) (وهربرت سبنسر) ومختصر مفهومها ان الانظمة الاجتماعية المتماثلة يمكنها أن تسعي مصالحها المشتركة فتنخرط في مسعي موحد وان اختلفت الانظمة السياسية وتناقضت . وهنا يجري التفريق بين مصلحة الجماعه باعتبارها مميزة عن مصلحة كل عضو من الاعضاء المؤتلفين في المسعي الموحد . (٥)

إذن ادركت دولة المجموعة الاوربية - وهي مجتمعات معقلنه - أهميه المصلحة المشتركة فيما بينها رغم اختلاف انظمتهاالسياسية بين ملكيات وجمهوريات ، فشيدت المجموعة الاوربية استنادا إلي تماثل أنظمتها الاجتماعية المؤسسة علي المبدأ الرأسمالي، فهل الانظمة الاجتماعية في العالم العربي متماثلة ومتناسقة حتي يمكن تشييد مجالي تعاون تقود الي سوق عربية مشتركة أو وحدة اقتصادية أو وحدة عربية ؟

الجواب معروف وهو أن النظام العربي مليء بالتناقضات فالانظمة الاجتماعية مختلفة بين الاقطار . ومن هنا ومهما كانت الدوافع الاقتصادية مهمة فان فرص نجاحها تكمن في مجتمع مؤسسي بمعني أن فيه مؤسسات اقتاصدية واجتماعية عتيدة وقدر عال من العقلانيه فيستد جمع الموارد الي فكرة المنفعة التي نادي بها النفعيون إلي من أمثال نبثام وميل وهي تسمح بتعايش أنظمة سياسية متناقضة وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في الجزء الأخير من هذه الدراسة تحت عنوان العناصر المهمة في مشروع النهضة .

ولذا ولألف سبب لابد من صراع سياسي ضد التناقضات في العالم العربي فتتوحد أو تتنا سق الانظمه الاجتماعيه وتتعمم قيم الحريه والديمقراطيه والفكر العلمي والتقدم الصناعي بعد ذلك يمكن اقامة وحدة اقتصاديه فيصبح الانتاج القومي تحت تصرفها وخارج تأثير ومداخلة المصالح الدوليه.

ان الجماهير العربيه تشعر في هذه اللحظة من تأريخنا أن طموحاتها الي النهضه والوحدة قد دحرت في ظلمات تشاحن الانظمه العربيه الرسميه وانكسارها أمام المصالح الدوليه المعينه . فكل خطي الاصلاح داخل الاقطار تنتشر في احتواء اقتصادي وسيطرة خارجية علي الاقتصاد القطري . وقد جدت ظروف قاسيه الآن . حينما سيطرت الرأسماليه العربيه علي تقاليد السياسه بعد اكتساح الوطن العربي عبر أزمة الخلية ومن المعروف أن أنظمة الخليج اقطاعيه يتركز دور الفرد والدوله فيها جهارا علي تنمية رأس المال والارباح وتكدسيها في البنوك الاجنبيه لفائدة الاقتصاد الرأسمالي الدولي . فلا غرابة أن تمجد قيم مرتده في أرجاء متعدده من الوطن العربي .

ان الجماهير العربيه حساسة الآن لنداء يعيد الكرامه للعربي ويقفز به قفزا محسوسا ومجددا في مجال من القيم عرفها في قورة الناصريه القوميه في الخمسينات والستينات من هذا القرن .

لقد وقع ادراك العدوان الاطلسي الامبريالي الرجعي علي الشعب العربي في العراق كاعتداء علي الكرامه القوميه فالجماهير العربيه مشمئزة من هذه المؤامره الامبرياليه الصهيونيه علي الوطن العربي وشهيديها الشعب العربي في القطري العراقي والكويتي . فقد اتضح أن غاياتها البعيده هي ارغام العرب ليس علي الاعتراف بالكيان الصهيوني فحسب دائما بالتنازل عن مياههم وثرواتهم الطبيعيه للكيان الصيهيوني .

لقد اقتضت أهداف المؤامره أن يجزر الشعب العربي في كل من العراق والكيت وأن تتشاخي الانظمه العربيه الرسميه وتنشط كل العناصر الحاقده علي وحدة العرب لتشترك معهم فيما يطلق عليه بالترتيبات الامنيه التي ليس الا ضمانا لإستمرار أجواء الركود والتمزق والانحلال .(٦)

وازاء هذه المخاطر وانكسارالانظمه العربيه الرسميه فإن أوضاعنا الراهنه ينبغي أن تمز بطريق تحول روحي وتأكيد قيم تعتز بها الأنفس وإطلاق حركية جديدة نعبر بها بها التأريخ فيرفض الطموح المدفون في نفس الجماعيه .

يجب الاعتراف بالسلبيات التي تعتري الممارسه في كل من التيارين الناصري والاسلامي باعتبارهما مسئولين عن الاصلاح القادم .

فلابد للتيار الناصري أن يتخلص من وطأة الانشداد الي ممارسات الستينات برمتها من حيث ضيقها وتشد د ها ولأنها تحد د تفتح كل رؤية حديثة وعقلانية للعلائق البشرية . ولابد من تجاوز الخطأ الجسيم الذي بموجبه بررت أهدافا سياسيه صحيحه بمناهة تقليديه .(٧)

وبالنسبه للتيار الاسلامي فلابد له من التخلص من عبء تركيز النظر علي الماضي والانطلاق وعبور ذهنية ما قبل الحداثة ليكون قاعدة لدور يعجل بالتطور.

فالامر والحالة هذه يتطلب توجها مشتركا لاصلاح كل من الانا الفردي والهياكا الاجتماعيه في آن . وهيه يتطلب تركيز النظر علي العناصر المهمه في مشروع النهضة .

محتوي مشروع النهضه

تعني النهضه دائما إطلاق الطاقات في دوائر العلم والعمل . ويشكل الضمير القومي الدافعه لهذه الطاقات والضمير تشيده المبادىء القومية ومبادىء الشرع .

وهكذا نري ان جدلية اقتحامنا التأريخ تنطلق بداهه من ايماننا الراسخ بان الاسلام والناصريه هما البعدين المركزيين الموجهين للاخلاق والعمل.

قد يري البعض ان الاسلام يستطيع تجاوز الناصريه فهو غير محتاج لها نظرا لكونيته . ولكننا نعود ونؤكد علي استحالة انكار الدور القومي للاسلام . لأن البناء القومي العربي أمر جوهري في تدعيم الاسلام ذاته فلو أراد التيار الاسلامي تجاوز الناصرية فسوف يكتشف عند غير العرب اسلاما باهتا تتفوق عليه داخل الانا الفردي مشاعر عنصرية وطائفيه ووطنيه ظيقه . ومن هنا فإن العرب مسئولون عن مستقبل الاسلام دائما فهم مادته في عمق التأريخ وعبر التأريخ.

وفي مشروع النهضه تركيز علي المباديء الجوهريه الاساسيه التي احتفظت بقدسيتها في الشرع وافساح في المجال كمكاسب الحداثه في ان تثري تجربتنا فتؤكد انسانيتها وكونتها .

ستبرز اشكاليات قطعا ، لكن النهضه الحق تكون حتما متحرره من سلفية دينيه ترفض نداء الحداثه وبفس الوقت فان النهضه الحق لا تخالف الاسس الجوهريه للشرع والا انهارت الاخلاقيات العامه والقيم وروادع النفس .

نتيجة الي تأريخنا الفوري ونضع تحت رصدنا تجربه من التجارب فمشروع العداله الاجتماعيه الذي أرادت الناصريه تحقيقه في مصر يتطابق في غاياته مع أهداف الشريعه ولكن سبل انجازه اختلفت ،

فالناصريه اممت المشروعات الضخمه التي لها مسا س يقوت الجماهير الكبيره وأنشأت ما أطلق عليه القطاع العام ليكون القاعدة الاقتصاديه المتينه للاستقلال الاقتصادي .وهي لم تلغ المشروع الفردي لأنها لم تأخذ بالبصمه الماركسيه للاشتراكيه ولكنها حاصرت المشروع الفردي وضيقت الخناق عليه .

فماذا كانت نتيجة كل ذلك ؟

وقعت الناصريه في أخطاء شأنها شأن الحركات التأريخيه الكبري . فكانت نتيجة تضييق الخناق علي المشروع الفردي وظهور بورجوازية دولة - حلت محل البورجوازيه القديمه لكنها بدون دور انشائي في المجتمع - [٨] ان سا د إمتفاض في أوساط اجتماعيه فاعتبرت مشروع العداله الاجتماعيه حركة خارج المعطي الديني .

لم يكن مشروع العداله الاجتماعيه خارج المعطي الديني وان اقتبس مظهرا اشتراكيا [٩] ولكنه كان حركه لانهاء الاستغلال الاجتماعي بادخال امكانيات اخري ضمن مجتمع مشبع بقوة بالتعاليم الدينيه ويقدس حق الملكيه .

جاهدت الناصرية لاتمام تحركها ضمن المركب الاسلامي فلم تلغ الملكية الفردية وعظمت شعائر الدين وإجتهدت في إجراء تداخل بين المباديء القومية والشرع لرسم الخيارات من كل نوع . وهذه نقطة ثمينة نتناولها فيما يلي .

فانهاء الاستغلال الاجتماعي وكل التشريعات التي استهدفت إعادة البناء الاجتماعي لم تكن إلا حركة باتجاه تقبل القيم الانسانيه بعد أن إنحسر دور الدين منذ مدة طويلة [١٠] في تنظيم المجتمع واقتصر علي ميدان العبادات .

ومن هنا فإن مشروع النهضة الناصري الإسلامي ينبغي أن يؤسس علي تداخل بين المباديء القومية ومباديء الشرع وآن تتكيف هذه المباديء مع الوعي الجديد المتفتح علي نداء الحداثة فتتجه إلي الضمير والهياكل في آن فتصلحهما .

سوف ترهق السلبيات المتراكمة عبر عصور الإنحطاط في هذا المجتمع العربي قوي الاصلاح (نقصد التيارين الناصري والإسلامي) فلابد من المثابرة وإحاطة المجتمع بنسق من القيم التي توجه نشاط الناس(١١) مثلا تقديس العمل والاخلاص فيه)

يبقي المجتمع إسلامي العقيدة عربي الروح ، فمشروع النهضة الذي نبغي هو وسيلة إنطلاق نحو الحداثة والقوة وجهود الاصلاح تقع بايديولوجيا متفتحة مقبولة وبمواكب من المصلحين المسيرين .

ليس للدولة أن تكون علمانيه . فالدين ليس مقصورا علي العبادات يكون عسيرا علي الدولة إعادة التشييد الوطني والقومي في أنطقة خارج المعطي الديني ، فهذه الامة صدقت الدين منذ أربعة عشر قرنا وهي مشحونة بقوة بتعاليمه العادلة .

ولذا فان علي الدوله أن تؤسس الواقع الاجتماعي وفق نعطيات دينيه وأن تنهض بالتشريعات وتبلغ بها غايات التحديث دون مخالفة الشرع . ستتوازي مع هذا الجهد الخلاق جهود المصلحين خصوصا غير الحيويه علي نحو يتفق مع التقنيات الفكريه الحديثه.

نتناول نقطه مهمه وهي ان مشروع النهضه الناصري الاسلامي ينبغي أن ينهض علي اعمدة ،اقواس هي الديمقراطيه والعداله الاجتماعيه والفكر العلمي والتقدم الصناعي .

ومن هنا سوف تتقلص واجبات الدوله فلن تغدو توتوليتاريه ولن يغدو النظام الاجتماعي مطلقا وهي حينما تؤدي دورا اجتماعيا واقتصاديا فان دورها سوف يمتد الي ادارة المرافق العامه (مشروعات البنيه الاساسيه) وما عدا ذلك يترك للنشا ط الفردي والمختلط ارتياد مجالات الصناعه والزراعة(١٢) سوف تضطلع بالتأكيد بمهمة رفع مستوي التربيه والتعليم لأنهما محوران أساسيان يحددان الكيان الاجتماعي .

وهنا سيتعين مواجهة سؤال يرد في ذهن القاريء وهو هل سنشيد نظاما اجتماعيا رأسماليا أم اشتراكيا أم قوميا اسلاميا مختلطا ؟

لسنا في عجالة للاجابه القطعيه علي هذا السؤال فمجتمع الغد حينما سيكون ديمقراطيا سيتشكل علي النحو الذي تريده وتطبقه الجماهير العربيه .فالبنيه الاجتماعيه سوف تشيدها القيم الجديده التي تنشرها آدلرجة المستقبل القوميه الاسلاميه أو مشروع *النهضه القومي الاسلامي الذي* هو مجموع متلاحم من الافكار التي تحوز رضاء اجتماعيا.

فمتي أرضينا الطموحات الروحيه والماديه للجماهير العربيه وأصبحنا نسيطر علي انتاجنا القومي العربي نكون قد شيدنا عالما متقدما حيا.

نتناول الان الدائره الاوسع وهي الدوله الكبيره ذات الاقتصاد الوا سع التي علينا تشييدها لننتصب في مواجهة هذه الديناصورات العملاقه في العالم (القوي الكبري التي تتحكم بمصائرنا الآن).

هكذا تكون دوله الوحده جهدا لدفع العرب في مسيرة التكون التأريخي الراهنه . ولكن الضمير الفردي لدي رجل الشارع ممزقا بين الولاء لهذا المصير التأريخي الوحدوي المرغوب والواقع الراهن الوطني الضيق ومن ثم سوف يبقي المصير الوحدوي معطلا بعض الوقت والي ان تحدث هزات في الوطن العربي تعيد تشكيل الانا الداخلي والقومي في المجتمع وتقذف به في لهيب ضمير جديد ينطلق نحو الوحدة ولا غيرها .

ولقد بينا أن مجالس التعاون الاقتصادي العربي الاقليميه الراهنه لن تقود الي وحدة عربيه أو وحدة اقتصاديه عربيه لأنها تتم في ظروف اختلاف الانظمه الاجتماعيه في الوطن العربي وفي ظروف سيطرة الرأسماليه الدوليه علي الاقتصاد الوطني ومن هنا فإن صيرورتنا مرهونه بازاحة التناقضات بين الانظمه الاجتماعيه صراع سياسي يسفر عن تشييد أنظمة اجتماعيه متناسقه في كل أقطار الوطن العربي ليغدو ممكنا الانطلاق في سيرورة توحيد اقتصادي . والا فليقل لي الساسه كيف ستستطيع أنظمة الخليج العربي المنغمسه في مصالح الغرب وفي ذهنية ريعيه تعتمد علي كسل المداخيل النفطيه أن ترفض منطقها هذا وتنخرط في نسق من القيم الجديده التي تغذي مستقبلا مدمجا . وكيف ستستطيع أنظمه عربية رسميه منغمسه في مصالح الغرب الامبريالي أن توافق علي اجراء تغيير جذري في السياسات الاقتصاديه لتتمحور حول هدف قومي وحدوي يفرض اعلي درجات الايمان والانضباط والالتزام بمباديء الشرع والمباديء القوميه .

لن تزاح التناقضات الا بحراك اجتماعي وضمير جديد يعبيء الطاقات ويزعزع الهياكل القديمه الباليه . سوف تكون هناك هزات عنيفه من أجل التوحيد والعداله الاجتماعيه والديمقراطيه كما حدث في ضم الكويت فضم الكويت ليس الا مظهرا من مظاهر التناقضات التي تعبر عن نفسها فلابد لها أن تظهر علي صورة ما .

ومهما كانت نوازع النظام الرسمي في العراق ومهما كانت دكتاتوريته وشراسته واطماعه وقصر تفكيره الا ان ما قام به قد أضر وأفاد . فبعض الاعمال في التأريخ تكتسب اشعاعا رغم ما يحيط بها ظلم واقع عليها ، فقرار هتلر بالهجوم علي روسيا قد أفاد في تحريك الاتحاد السوفياتي لدخول عصر التصنيع والتماسك حتي قيل ان الحرب ايقظت الدب النائم من سباته . وقرار الرئيس الامريكي لينكولن بفرض الحصار Blocked علي ولايات الجنوب الامريكي المنفصله بالقوه بتاريخ ١٩ ابريل ١٨٦١ وتحريكه الجيش لضمها بالقوه الي الاتحاد ساعد علي تماسك البناء الفيدرالي وادخال الجنوب الي عصر التصنيع وتخليصه من ذهنية الاقطاع القائمه علي استرقاق العبيد .

ليس لنا أن ننظر الي ضم الكويت نظرة مفصولة عن السياق التأريخي لتطور المجتمعات . فأوروبا مرت بدورة عنف في القرن التاسع عشر قبل ان تستقر في عقلانيتها فماذا يكون علينا سوي المرور بنفس مراحل التطور هذه .

يستوفي العالم العربي كافة فرص الاضطراب وعدم الاستقرار وهو في طريق الصيروره الوحدوية والي ان يتم ذلك علي المصلحين من الناصرين والاسلاميين صياغة مشروع للنهضه يعز العرب والمسلمين في آن ويسطر لهم مكانة مرموقة بين الامم .

هوامش

(١) هذه القيم هي التي سيدت الضمير الذي بني به العرب دولة الخلافة الاسلاميه .

(٢) إن أمراء البترول يشمئزون في قرارة نفسهم من الوحدة العربية لإنها تنهي امتيازلتهم وتجولهم بشهواتهم في العالم واقطاعهم . انها لعنة القدر علي العرب أن يوجد هؤلاء

(٣) انهم في الغرب الامبريالي مثلا لا يسمحون بان تكون خطط التنميه ذات أبعاد قوميه وحدوية . وحتي مجالس التعاون سكتوا عنها لرغبتهم في رفع مصاف البنيه الاساسية في الوطن العربي ليتمكنوا من تسويق التكنولوجيا والمنتجات الحديثة ولأن البنيه الاساسية اذا بقت متأخرة فسوف لن يجدوا اسواقا لمنتجاتهم .

(٤) ليس المقصود المؤازرة العاطفية وإنما المؤازرة الموضوعية النابعة من الايمان الشديد بالقوميه كرابطة .

(٥) لتفاصيل اكثر راجع بحث « الوحدة العربية والافاق الفكرية المتعارضة للعقل العربي» مقدم الي مجلة الوحدة لم ينشر بعد .

(٦)من مظاهر الانحلال خروج تحليلات جديده ومفاهيم جديده تدعوا الي الالتحام مع اليهود فالبعض يفسر الامن القومي علي انه في جانب منه يعين الارتباط الصناعي والاستثماري بين دول الشرق الاوسط انظر مقاله منشوره بالاهرام عدد ١٩٩١/٦/١٩ بعنوان تحديات الامن والعداله والمكانه الدوليه .

(٧) لمزيد من التفاصيل راجع بحثنا " حركة القوميه العربيه في ميزان التقيم التأريخي بعد عام ١٩٦٧ " منشور في المستقبل العربي عدد يوليو / تموز/ ١٩٩٠ وفي الوحدة عدد يونيه / حزيران / ١٩٩٠ .

(٨) من المفروض ان البورجوازيه تقوم ببناء مجتمع رأسمالي يكون توطئه للاندفاع نحو التقدم الفكري والصناعي كما حدث في أوروبا لكن بورجوازية الدولة كانت ترسما في الادارة .

(٩) التجربه الناصريه برمتها لم تحمل بصمه ماركسيه .

(١٠) كان للاسلام في عهد دوله الخلافه سلطه يتدخل بموجبها في تنظيم علاقه الفرد بربه وعلاقه بالآخرين فساهم في توحيد أمه العرب بالولاء لهذه الشريعه واندفع فيما بعد ليوحد بشرية واسعة من غير العرب بقوة مبادئه فهي منزلة من اعلي وتلقي قبولا فوريا طوعيا .

(١١) لابد ان تكون الدولة ومؤسساتها قدوة في العقلانيه وروح العمل والمثابرة .

(١٢) توجد في الوطن العربي مدخرات سائله هائله لدي القطاع الخاص تبحث عن ايتثمارات في ظل اقتصاد سوق مضمون يخدم هدفا قوميا فلا تتحول الارباح الي الخارج . راجع بحثنا التوجه الاشتراكي نحو الديمقراطيه . الوحدة ديسمبر ١٩٩٠ الصحيفه ٢٠٨ وما بعدها

على مبروك

العروبة والإسلام وخطاب النهضه

مع نهاية القرن الخامس عشر وبالتحديد في العام ١٤٩٢ م ، فقد - الإسلام نهائيا مواطيء أقدامه في شبه الجزيرة الإيبرية ، وأنحسر مده كاملا عن الشواطيء الشمالية للبحر المتوسط بعد سيطرة دامت قرونا ثمانية . وعلي مدي ثلاثمائة عام تفصل ذلك التاريخ عن حملة نابليون في ١٧٩٨م، ظلت راكدة ، إلا من مناوشات القراصنة والمغامرين - مياه ذلك البحر الذي قدر له التاريخ أن يكون خندقا فاصلا بين نمطين حضاريين إتسمت علاقتهما - أبدا - بالتناطح والصراع في دراما ممتدة منذ أقدم العصور يحكمها قانون تاريخي يقضي بأن تراجع أحد لنمطين ، حول شواطيء المتوسط ، وانحساره ، يعكس - أليا - مد الآخر وإنتشاره . وهكذا فإنه إذا كان الإغريق - وتلاهم الرومان - قد تمكنوا بفضل تمركز الثقل الحضاري في الشمال من إخضاع الساحل الجنوبي للمتوسط في العصور القديمة ، فإن إنتقال مركز الثقل الحضاري إلي الساحل الجنوبي ، إبان العصر الذهبي للإسلام ، لم يؤذن فقط بإنحسار المد الإستعماري الروماني والبيزنطي عن هذا الساحل ، بل - والأهم - أنه أطلق مدا إسلاميا نحو الشمال حتي لقد تحول (المتوسط) أوكاد إلي إلي بحيرة إسلامية أو ذلك بعد ضغط جنوب أوروبا محصورا بين فكي كما شة إسلامية ، آحد فكيها في تخوم الأناضول علي أقصي الشرق ، والأخر في شبه جزيرة أيبريا علي أقصي الغرب . وإذ إرتدت الموجه الإسلاميةإلي الساحل الجنوبي حين تراخت هذه الكماشة وتفككت بعد العجز عن إختراق أوروبا في العمق ، فإنه قد كان علي السواحل الجنوبية الإسلامية أن تنتظر - تبعا لقانون الصراع - منا أو يأتي من الشمال يملأ فراغ إنحسارها ، خصوصا وأن العالم الإسلامي كان يعاني

آنذاك حالة من التشرذم والإنقسام أظهرتها ، كأجلي ما يكون ، صراعات ملوك الطوائف التي إنتهت بضياع الأندلس . ولكن المد الأوربي لم يأت ... إذ كانت أوروبا قد إستوعبت - فيما يبدو - درس الصراع فإتجهت إلي الإبحار في الأطلنطي علي حافة المعمورة بعد العجز نهائيا عن إختراقه من القلب الإسلامي .

وهنا جاء العثمانيون يملأون الفراغ بعد ربع قرن مضي تقريبا علي الخروج من الأندلس ، فأخضعوا معظم العالم الإسلامي في سرعة فاقت كل تصور . إذ علي مدي عقد واحد إبتداء من ١٥١٦ م أخضع العثمانيون العالم العربي كله ، بإستثناء مراكش في أقصي الغرب وأجزاء من ساحل الخليج العربي في أقصي الشرق . وبالرغم من أن العثمانيين قد مدوا لسانا طرق الإسلام من خلاله أبواب فينا في أوروبا الوسطي فإن أهم ما آدوه للإسلام يتمثل في أنهم شكلوا درعا دفاعيا حمي القلب المستهدف للعالم الإسلامي .إذاللافت أنه في حين تبني الإستعمار الأوربي الحديث إستراتيجية تقوم علي آضواء العالم الإسلامي من أطرافه أولا توطئه للقفز علي قلبه بعد ذلك ، فإن إستراتيجية الإستعمار الأوربي الوسيط قد أنبنت ، علي الدوام ، علي الضرب في العمق والإختراق في القلب ، ولهذا فإنه علي مدي قرنين ، شغلتهما الغزوات الصليبية ، لم تشهد أطراف العالم الإسلامي أي غزو صليبي كا سح ، وظل الهجوم عنيدا يناطح منطقة القلب حيث الأماكن المقدسة ، علي السطح ، وحيث طرق المواصلات إلي تجارة الشرق الغنية ، في العمق .

وإذن ، فإن مهمة العثمانيين قد تمحورت حول حماية (القلب) المستهدف - للعالم الإسلامي - من (الأخر) المتربص علي الجانب الأخر من البحر ، وطالما أدوا مهمتهم بنجاح ، فإن أحدا لم يظهر أي نفور ، وخصوصا حين يدرك المرء أن الفقه السيا سي الإسلامي كان يتطور ، منذ قرون ، تجاه تبرير سلطة القهر والتغلب (١) وأما حين أخفقوا في الأداء - وكان ذلك ضروريا علي أي حال - فإن النفور بدا لازما . وقد كان الإخفاق ضروريا ، لأن العثمانيون يملكون سواها - بقدر ما كانت حاجته ما سة إلي إعادة ضخ للدماء في شرايين حضارته الشاحبة وهنا لم يكن العثمانيون - الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والإستحواذ ، ودونما سند من حضارة أو تراث - يملكون ألبته شيئا يقدمونه .

المصـــير الحزيـــن

والحق أن نظرة تتأمل ما جري - آنذاك - علي جانبي البحر لتكشف عن أن المصير الحزين للعالم الإسلامي كان ضروريا . فقد عكفت أوروبا ، بعد قرون من التناطح اللا مجدي مع الخصم الرابض في الجنوب ، تستوعب درس الصراع . ولم يستغرق الأمر طويلا فيما يبدو ، إذ سرعان ما انطلقت تبني النهضة ، وتبدع العلم الجديد ، وتدخل عصر الآلة والتصنيع ، وتراكم الثروات المنهوبة من مستعمرات ما وراء البحار والعالم الجديد علي النحو الذي أدي إلي إختمار عوامل ظهور طبقة ثورية جديدة قوضت أركان المجتمع الإقطاعي القديم (٢)، مما وفر لأوروبا فرصة تاريخية لتحسم ، علي نحو يكاد يكون نهائيا ، صراعها المرير مع الخصم العنيد . ورغم أن هذا الحسم النهائي قد تحقق مع الموجة الإستعمارية الحديثة التي امتدت علي ما يدنو من القرن من احتلال الجزائر في بداية القرن الماضي ١٨٣٠ ، إلي سقوط منطقة القلب في بداية هذا القرن ١٩٢٠ ، فإن أوروبا قد رأت فيه أيضا حسما للموجة الصليبية

الوسيطة .أظهر ذلك قول النبي - عند دخوله القدس - الأن فقط إنتهت الحروب الصليبية ، مؤكدا -ومن قبله أكد << جورو >> فاتح دمشق الفرنسي - أن أوروبا قد عكفت منذ إخفاق غزواتها الصليبية تهييء نفسها لهذا الحسم من جهة ، ويؤكد ، من جهة أخري ، أن المواجهة بين الطرفين ذات تراث تاريخي ممتد . وإذ الأمر يمضي هكذا في أوروبا علي الجانب الآخر ، فإن جل ما يمكن قوله عن حال العالم الإسلامي تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئا لا يحدث ألبته ... حقا أن ثمة زمانا يمر ، ولكن لا تاريخ هناك ، بل جمود وموات ... إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن في فضاء آسن بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر في واقع ما . وهنا لم تكن ثمة فاعلية - ناهيك عن أن تكون خلاقة - ، إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامي ويكدسون ثراواته في عاصمة الخلافة ، ودون أدني قدر من الإهتمام بتنمية قدراته الذاتية علي نحو يسمح له بأداء حسن في مواجهته مع الغرب . والمؤسف أن (القوة) التي عول عليها العثمانيون كثيرا ، أول الأمر ، سرعان ما تأكلت ، إذ (القوة) - وهذا بعض الدرس الخلدوني - تستحيل إلي نقيضها إذا ما كانت بمجردها الأصل في نشأة وظهور الدولة (٣). ولهذافإن الدولة العثمانية سرعان ما إستحالت إلي وسط شفاف نفدت من خلاله فيالق الغزاة . جوهر الدعوي إذن أن الدولة العثمانية قد استحالت - أذ حصرت همها في مجرد (الجباية - من قوة (حماية) إلي شاهد علي الموت و (النهاية) بعد أن أصبحت رديفا للغرب يسر سيطرته الكاملة علي العالم الإسلامي بأسره

وهكذا توحد العثمانيون مع(الآخر) في وعي قطاع كبير من النخب الفاعلة في العالم العربي أنذاك .

وأصبح لزاما ضرورة السعي من أجل بلورة إطار فاعل يحفظ للأمة هويتها من التلاشي والضياع ، بعد أن بات الإسلام مجرد شعار علي صدر الدولة العثمانية خاو من أي مضمون نضالي . وهنا انبثق الوعي بالعروبة كإطار ممكن للحفظ والدفاع ، لا عن مجرد الجماعة العربية ، بل عن الإسلام ذاته . فقد بدا أن الإسلام وبديلا عنه ، بل انبثق رديفا له وسندا يدعم مواقعه النضالية . أظهرت ذلك - كأجلي ما يكون نصوص الإصلاحيين التقليديين (المهدي والسنوسي خاصة) والجدر (الأفغاني والكواكبي وابن باديس) ، الذين كان الإسلام المكون الوئيس لثقافتهم من جهة .، والذين إنتهت بهم مواجهة الغرب ومنازلته حفظا للإسلام وصونا لأرضه إلي إدراك ضرورة إزاحة العثمانيين - الذين بدوا مجرد أتراك يسروا للغرب مهمته في ديار الإسلام - بإسم العروبة من جهة أخري . وإذ تبلور مفهوم العروبة ، علي هذا النحو ، دعما للإسلام ، فإن الإسلام ، بدوره ، قد جاء يدعمه ... بدا ذلك حين صار الإصلاحيون إلي إعادة الإلحاح علي أحد المبادىء المعتبرة في فقه السياسة التقليدي - والذي كانت الظروف التاريخية قد قد عملت علي تجاوزه - وهو مبدأ قرشية الإمام أو الخليفة ، والذي لم يكن يعني آنذاك إلا الإلحاح علي (عروبة) الدولة .

وإذا كان التناقض مع العثمانيين - كرديف للآخر - قد إنتهي إلي بلورة مفهوم للعروبة يتلاحم مع الإسلام علي نحو صميمي ، فإن التناقض مع العثمانيين - كدولة قمعية تحكم بإسم الإسلام - قد انتهي - في المقابل - إلي بلورة مفهوم للعروبة ربطته بالإسلام علاقة قلقة غير مستقره . واللافت أن الإنتشار الجغرافي لكلا المفهومين قد إرتبط ، جوهريا ، بنمط الحضور العثماني وطبيعة دوره. فإذا بدا العثمانيون في مناطق المغرب العربي - وعلي قول السنو سي (٤)مجرد<<مقيمة للنصاري (ويقصد الأخر الغازي) ما دخلوا محلا الادخله النصاري >> فإن مفهوم العروبة والإسلام قد تلاحما معا ، وعلي

نحو فريد ، في مواجهة الآخر . وأما في المشرق فإن تبني العثمانيين سيا سة حمقاء باطشة تتسم بالعنف والقوة ، قد انتهي إلي السعي نحو التماس الخلاص بمعزل عن الإسلام الذي بدا ستارا يمارس العثمانيون القمع بإسمه وتحت رايته . ففي مواجهة دولة تحكم ، وبالأحري تقمع ، بإسم الإسلام بدا أن لا تحرر أوخلاصإلاعبر تبني مفهوما للعروبة يلح علي ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية . وإلي هنا فلا صدام مع الإسلام أو إختصام ، إذ أن مجددا إسلاميا كبيرا - كالكوكبي (٥)- كان يلح علي هذا الفصل ... ومن وجهة نظر ا سلامية . ولكن الأمر سرعان ما تطور - بتأثير الجهود التبشيرية فيما يبدو - إلي نزعة علمانية فعالة تضع العروبة في تناقض مع الإسلام وصريح . وهنا كان الصدام ، وهو صدام زائف يكشف عن سوء فهم صانعيه ، فيما لو أحسن المرء بهم الظن ، وعن سوء طويتهم ، إذا أساء الظن . فالتناقض في الدعوي ليس مع(الإسلام) بقدر ما هو مع (الدولة القمعية) ولهذا فإن الجهد كان ينبغي أن يتجه إلي نقد البنية القمعية للدولة ، لا إلي السعي نحو إقصاء الإسلام عن الساحة . إذ اللا فت أن البنية القمعية للدولة - أي دولة - لا ترتبط بالدين - آي دين ، بقدر ما ترتبط ، في العمق ، بمدي التطور في كافة أشكال الوعي وضروبه . ولعل من السخريات ، هنا أن تنتهي الدولة في المشرق ، حتي حين تمترست خلف يافطات علمانية ، إلي ممارسة ضروب لا حصر لها من القمع . إذالقمع هنا جزء من البنية الداخلية للدولة ذاتها ولا علاقة له أبدا بالشعار الذي تتمترس خلفه آيا كان ... الإسلام أو العلمانية . ومن هنا لم يكن مدهشا أن تؤول العلمانية ، في المشرق وغيره ، إلي بروز فيالق المجاهدين تحت راية الإسلام بحثا عن العدالة والهوية الضائعة . ويبدو أن الأمر كان من الخطورة إلي حد إلزام علمانيين البعث في سوريا بإستدعاء سلاح الجو لمحو مدينة بأسرها من الوجود . وهكذا يخلص المرء إلي آنه ، حتي ضمن هذا السياق ، لا تناقض بين العروبة والإسلام ، بل ثمة تناقضهما معا مع البنية القمعية للدولة ، رغم أهمية ذلك ، إلي الوعي علي نحو غير مشعورأو موعي به ، وبكيفية تجعل من القمع .. قدرا لإفكاك منه ، ما لم يتحقق الوعي به . إذ دون هذا التجاوز إلي الوعي بما يؤسس القمع في بنية الثقافة ، سيبقي القمع ماثلا أبدا يمارس فعله من وراء حجاب ، وسيغدو كل نضال ضده حربا كيخوتية ضد طواحين الهواء . والمؤسف أن كلا التيارين قد عجزا ، وللأن ، عن إدراك ذلك كله ، وظل كل منهما قابعا خلف أسوار عزلته يري في التيار الأخر خصمه ونقيضه . ومن هنا ضرورة السعي نحو توجيههما معا إلي انجاز رسالتهما الحقة التي تبدو رسالة للفكر العربي بآسره في لحظته الراهنة . والحق أن أهم ما يستفاد من هذا التخليل الذي يتكشف عن زيف التناقض بين العروبة والإسلام ، بإعتباره ناشئا عن سوء في الفهم أو القصد ، إنما يؤكد علي أن التبلور الأصيل للعروبة .- وكذا الإسلام - يرتبط فقط بالتناقض مع (الآخر) .

قومية المواجهة مع الآخـر

وثمة تبلور أخير لمفهوم (العروبة) في مواجهة تيار إنعزالي ..تغريبي قوي . راجت رواه ، علي نحو خاص ، في مصر وأجزاء من المشرق . وحين يدرك المرء قوة روابط هذا التيار بالغرب ، فإنه يكون بإزاء برهان جديد علي أن نقيض (العروبة) الحق هو الغرب ووكلاءه المحليين . وثمة من يحاول - رغم وعيه بالروابط القوية لهذا التيار بالغرب - أن يجد قيا سا علي قانون تبلور الفكرة القومية في أوروبا بوصفها ظاهرة بورجوازية ، تفسيرا لظهور هذا التيار الإنعزالي الذي مضي يتحدث عن أمة مصرية أو

فينيقية بإعتبار << أنه قد أخذت تنمو مع البورجوازية المصرية .... وبسبب نشاطها وسوقها وفكرها سمات الأمة المصرية بالمعني الحديث لهذا التعبير >> (٦).

والحق أنه قد بات معروفا أن التبلور البورجوازي في العالم العربي قد خضع لآ ليات النمو المشوه علي نحو لا يسمح أبدا بتطوره إلي تبلور قومي . ذلك أنه إذا كانت البورجوازية << تتعلم القومية في السوق القومي >> – علي قول ستالين ، فإنه لا يمكن الحديث عن بورجوازية عربية بلغت حدا متطورا من التصنيع يجعلها حريصة علي الإستقلال بسوقها القومي ، بل إنه لا يصح الحديث أصلا عن سوق قومي ، إذاالسوق مجرد نطاق هامش تابع للإقتصاد بسوقها القومي ، بل إنه لا يصح الحديث أصلا عن سوق قومي ، إذ السوق مجرد نطاق هامش تابع للإقتصاد الرأسمالي الغربي . ومن هنا فإنه يستحيل إسقاط ظروف التبلور القومي في أوروبا علي ظروف التبلور القومي في العالم العربي . إذ في حين جاء التبلور القومي في أوروبا نتاجا لتطور في الأبنية الداخلية للمجتمعات الأوروبية ، فإن التبلور القومي في العالم العربي جاء نتاجا للمواجهة مع (الأخر) الذي يتهدد بنية المجتمعات العربية ذاتها . والخلاصة أن العروبة – ومعها الإسلام – لا تعرف نقيضا إلا الآخر ، وأن الحالة الوحيدة التي تناقضت فيها مع الإسلام قد نشأت عن سوء في الفهم أو القصد .

وإذا كانت العروبة ، عن سوء في الفهم أو، القصد ، قد أخذت الإسلام نقيضا ، فإن الإسلام قد أبي إلا أن يرد الفضل بمثله . هذا ما تؤكده ، في زماننا هذا ، صرخات الشباب الزاعقين في أروقة الجامعة هؤلاء الشباب عن تناقض الإسلام – كما يتصورونه – مع أي رابطة أخري غير إ سلامية . والحق أن هذا الطابع الصدامي الذي لحق العلاقة بين العروبة والإسلام قد إرتبط ، علي نحو خاص ، ، بالنصوص المتأخرة لسيد قطب (٧)، التي تتكشف لقارئها عن حس هائل بالإضطهاد، بدا للرجل غير موجه الي شخصه ، بل إلي الإسلام كدين ، وعن قدر أكبر من التأثر بمفكري شبه القارة الهندية (٨)الذين باتوا يتحدثون – لظروف خاصة تتعلق بالأوضاع في شبه القاره – عما يمكن أن يسمي إسلاما أمميا يكون فيه المسلم أقرب إلي أخيه المسلم في غير بلده منه إلي غير المسلم في بلده ، وبحيث يبدو الإسلام – وتلك مفترقة – أشبه بماركسية أممية يكون فيها البروليتاري ، علي قول ماركسي ، أقرب إلي زميله البرولتياري في غير بلده منه إلي البرجوازي في بلده .

وبالرغم من هذا التناحر الحاصل الآن ، وإلي حد الإقتتال ، بين دعاة كل من العروبة والإسلام – والمؤسس علي مأساة قطب الشخصية من جهة ، وعلي مجرد النقل عن مفكري شبه القارة الهندية رغم تباين الظرف والموضع من جهة أخري – فإنه بات يمكن الإقرار أن العروبة والإسلام يتأ سسان ، كمفهومين ، علي ثابت بنيوي واحد يقبع في العمق خلف تباينهما الظاهر يؤكد الوحدة رغم مايحدث من تباعد وانشطار ، ويدعم الأخوة رغم مايجري من تناحر وإقتتال . إذا الحق أن المفهومين معا يجدان أساسهما الثابت في ضرب من الإحساس بتمايز وخصوصية الأمة في مجابهة المخاطر التي تهدد هويتها بالتلاشي والإنسحاق تحت براقع فكرالآخر أو تحت جنازير دباباته . ولقد بدا أن ثمة تاريخيا مايدعم هذا التوافق النظري البنيوي ، حيث يبدو وكأن كلا التيارين كانا – ومنذ النشأة في القرن الماضي – يتبادلان مواقع الدفاع والتصدي لكل محاولات السحق والهيمنة التي يمارسها (الآخر) ضد الأمة هكذا دام الأمر إلي خمسينات هذا القرن التي شهدت الفصام المأساوي – الذي لم نزل نشقي به – بين التيارين .

وإذن فإن الوعي (بالآخر) ، وجوهريا كخطر يتهدد هوية الأمة بالتلاشي والإنسحاق ، هو الثابت المؤسسي لبنية مفهومي العروبة والإسلام معا . ولعل في ذلك تفسيرا لكون المرء لا يصادف حضورا لكلا المفهومين - بحمولتهما الدلالية الراهنة علي الأقل - في النصوص الأولي للفكر السياسي العربي الحديث . اذ (الآخر) آنئذ لم يكن قد انبثق في وعي (الذات) خصما ونقيضا ، بل لعله كان يلوح دربا للنهضة وطريقا . إذا الحق أن سؤال النهضة (لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟) ، لا سؤال الهوية كان هو السؤال الذي فرض نفسه أولا علي ساحة الفكر العربي الحديث . تجلي ذلك واضحا في نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي .. اذا إ نطلق كلاهما من الإقرار بتخلف (الذات) في مقابل تقدم (الآخر)، وقطعا بأن لا سبيل لتقدم (الذات) الا عبر استعارة مفاهيم ونظم (الآخر) - الذي هو الغرب - وإدماجها في بنية وعي الذات من خلال ايجاد مماثله - بدت للأسف مستحيله (٩) - بينها وبين مفاهيم الفكر الإسلامي التقليدي . وتتأتي الإستحالة هنا من كون المفاهيم الغربية قد تطورت في سياق وأفق يغاير بالكلية الأفق الذي تسبح فيه مفاهيم الفكر السيا سي الإسلامي التقليدي . ولكن النهاية الحزينة لهذه الرؤي النهضية التي إنتهت إلي تكريس المزيد من التخلف قد أدت إلي تطور الوعي بالآخر من الرفيق إلي النقيض . فقد إنتهي الأمر بمحمد علي باشا - أول من باشر عمليا ماعرف بعد ذلك بمشروع النهضة - إلي الإنزواء يائسا ومجنونا خلف أسوار قصره بعد أن حاصره وسحق - بضراوة بالغة - مشروعه كاملا ، إثر إبرام معاهدة لندن ١٨٤٠ ، التي أجبرته - وخلفاءه بعده - علي ترك مصر مفتوحة الأبواب تماما أمام مد الرأسماليات الأوروبية النهمة ، وذلك بعد أن كان الرجل قد نجح في إغلاقها بصرامة لغل فائض رأسمالي يعينه علي بناء حلمه . ولقد كان هذا الفتح الرأسمالي مقدمة لإحتلال سافر تحقق حول نهاية القرن تقريبا . وهنا تبدي خطر (الأخر) كاملا ، وخاصة حين تكشف الإستعمار سريعا عن وجه كالح لا يستهدف مجرد إستنزاف موارد الأمة وثرواتها ، بل يتعداه إلي التشويه المتعمد لتراثها وثقافتها التقليدية بدعوي إحلال آليات التفكير العلمي المنهجي . وقد تجلي ذلك صارخا في مأساة فرنسة الجزائر . ولقد فرض ذلك - وكان ينبغي أن يفرض - علي الفكر العربي ضرورة تجاوز الإستغراق في (سئوال النهضة) إلي الإنشغال (سيؤال الهوية) . فإذا تكشف خطاب النهضة ، عند رواده الأوائل عن وعي ساذج بحدود العالم الذي يعيشون فيه تجلي في ذلك الإستغراق الرومانسي في الحلم الجميل عن إمكان تقدم (الذات) بمجرد المعرفة بالآخر . ومن هنا فإن هم معرفة الآخر كان وحده علي رأس الأولويات . ولكن حضور (الآخر) قصد ابتلاع الذات كان لابد أن يجعل هم الذات هو موضع الإنشغال . ولعل الطهطاوي - الرائد الأول - قد أظهر إحسا سا بتلك الأزمة عبر عنه مصه اللفت << نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز>> .ذلك إذا كان << رفاعة لسفره من طهطا إلي باريس ، يمثل في الواقع مصر بأكملها تنتقل من القرون الوسطي إلي الحياة العصرية >> (١٠) فإن قفزته - التي لم يفكر فيها أحد - من << تلخيص باريز >> - نصه الأول -إلي << الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز >> تعد بمثابة إعلان كاشف عن حيرة ، أو أزمة ، ذات تأكلها الحسرة من (باريز) ، فذهبت تلوذ بهويتها المهددة في (الحجاز) . وقد ظلت هذه الحيرة بين باريز أو (نموزج الحداثة) والحجاز أو (الهوية المهددة) - والتي لم تقتصر علي الطهطاوي وحده للأسف - أحدأهم الملامح الجوهرية لفكر النهضة بأسره ، إذا لحق أن نص (الهوية) أو الحجاز - المسكوت عنه غالبا من باحثي الطهطاوي - قد دش تقليدا احتذاه علي الدوام تابعي خطاه من مفكري النهضة العظام الذين انتهوا - ودون استثناء . تقريبا - << علي هامش السيرة>> وغالبا في بؤرتها . ولم يكن ذلك في الأغلب تكفيرا عن اعجابهم المفرط بالغرب في بداياتهم ، بقدر ما كان تعبيرا عن أزمة (الهوية) المهددة من جهة ، ويأسا من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم في

تجاوز الأزمة الخانقة التي تعتصر مجتمعاتهم من جهة أخري . وعلي أي الأحوال ، فإن الفكر العربي سرعان ما تجاوز - تحت وطأة الأخطار المتزايدة - الإحساس الضمني بأزمة الهوية ، إلي ضرب من الوعي الصريح بها تجلي في إزدياد حدة الوعي بالأخر كنقيض ، وتنامي ظاهرة الإحتماء بمفهوم العروبة والإسلام كإطارين صلبين لحفظ هوية الأمة من التلاشي والضياع . وهذا ما أظهرته الفيالق تتوالي ، علي مدي القرنين إلي الأن ، تذود عن حمي الأمة ... تحت راية الإسلام حنيا ، وحينا آخر تحت راية العروبة وأحياناأخري كثيرة تحت راياتهما معا . تبقي أخيرا الإشارة إلي تجاوز الفكر العربي للإستغراق في (سؤال النهضة) إلي الإنشغال (بسؤال الهوية) ، لم يكن يعني أن (سؤال الهوية) ، إذ الحق أن سؤال النهضة الشهير <<ولماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم >> يظل - وحتي إشعار آخر - هو السؤال الأكثر إلحاحا في الفكر العري . وكل ما في الأمر أن (سؤال الهوية) أصبح مدخلا لسؤال النهضة .

مـا بعـد الإنكـسار

ومن هذا الحضور النقيض للأخر ... ومن هذه الطبيعة النضالية المواجهة لمفهومي العروبة والإسلام ، راجت بعد حرب الخليج - التي أظهرت الآخر كأشد ما يكون شراسة ودموية - دعاوي كثيرة تلح علي <<ضرورة التلاقي بين القوي القومية والقوي الإسلامية في مشروع سيا سي حضاري جديد يتلاقي سلبيات المشروعين المنفصلين ويقود الأمة العربية علي طريق الإنبعاث والنهضة >> وذلك بعد أن أثبتت الأزمة << وجود أرضية مشتركة لإقامة نظام فكري وحركي يجمع العروبيين والإسلاميين الذين يريدون نهضة حقيقية للأمة العربية الإسلامية >> (١١)وإذن فإن الحل المطروح للخروج من المأزق الراهن لا يقف عند مجرد التلاقي بين العروبيين والإسلاميين ، بل يتعداه إلي تأسيس نظام فكري جديد يقود الأمة علي طريق الإنبعاث والنهضة . وهكذا يجد العرب أنفسهم أمام وضع مأساوي ... إنهم وبعد قرنين من مباشرة ما سمي بالنهضة يجدون إنفسهم عند درجة الصفر في النهضة . ومن درجة هذه يبدأ المرء نسج رؤى الخلاص .

لم تكن هذه أول مرة يتبلور فيها الوعي بأن العجز في مواجهة الآخر يرتبط ، جوهريا ، بإخفاق النهضة . إذ الحق أن العرب كانوا إثر كل إنكسار في المواجهة مع الغرب يمارسون علي النهضة ضروبا من النقد تبلغ أحيانا حد جلدها . ولكن العجيب أن هذه الضروب من النقد لم تتمخض ، ورغم أهميتها القصوي ، عن إنتاج خطاب يغاير بنيويا صيغة خطاب النهضة المنقود . وهكذا ظل هذا الخطاب المنقود - خطاب النهضة - يعيد إنتاج النهضة المنقود . وهكذا ظل هذا الخطاب المنقود - خطاب النهضة -يعيد إنتاج ذاته بلا كلل ، وكأنه عنقاء وأسطورية تنبعث ثانية من رماد إحتراقها في إنكسارتها التي لا تنتهي . فكل إنكسار لمشروع النهضة ، علي صعيد الواقع - إبتداء من ١٨٤٠ عام إنكسار محمد علي إلي ١٩٦٧ عام إنكسار عبد الناصر - لم يؤد ، علي صعيد النظر ، إلي إنكسار موازلخطابها ، وإستمر خطابها النظري يعيد إنتاج نفسه بعد كل إنكسار في صيغ تتباين شكليا فقط . والحق أن هذا الإخفاق في كسر بنية خطاب النهضة يتكشف - وبلغة هيجلية - عن << شقاء وعي >> خطاب النهضة وذلك بمعني عجز هذا الخطاب عن التغلب علي ثنائيته . تلك الثنائية التي تكشف في عجز هذا الخطاب عن تحقيق التطابق بين صورة الأخر (النقيض) كما بدا في الواقع ، وصور الأخر (النموذج) التي تبلورت في بنية النظرية ، وأعني أن النهضة بدت ، حتى بعد أن فاجأها الواقع بالآخر نقيضا عدائيا

عاجزة عن تطوير خطابها النظري بما يتناسب وهذا الوضع العدائي النقيض للآخر . وهكذا ظل الآخر في بنية الخطاب النظري نموذجا للحداثة ، رغم كل الإنكسارات ، وعند كل تيارات الفكر العربي بإستسناء تلك التي تمترست – تحت وطأت اليأس لا الفهم – خلف موقف سلبي غير فاعل من الغرب . وهذا العجز عن تحقيق التطابق في بنية خطاب النهضة بين الأخر (النقيض) والآخر (النموزج) –وهو علة العجز خطاب النهضة – يرتبط في العمق ، بطريقة إنتاج المعرفة المتداولة داخل هذا الخطاب من جهة وبالكيفية التي تكونت بها النخبة الحاملة لهذا الخطاب من جهة أخري . ولعل أي محاولة لكسر خطاب النهضة ، وهي التوطئة الضرورية لبناء خطاب جديد ، سيكون مآلها الإخفاق ما لم تبدآ هنا .

وإذن فإن كل محاولة لكسر خطاب النهضة وتخطي أزمته – من أجل انتاج خطاب بديل – إنما تتوقف علي الوعي بطريقة إنتاج المعرفة داخله وبكيفية يشكل النخبة الحاملة له. إذ يستطيع المرء هنا فقط تجاوز النقد الخارجي للخطاب الذي يتوقف عند مظهر أزمته ، ويتعداه إلي نقد بنيوي باطني يقف علي عقدة أزمته . ذلك أن أداة إنتاج المعرفة هي عقدة الغزل التي يبتدأ منها نسج نظام الخطاب بآسره ، ودون الوعي بهذه العقدة ، فإن أي محاولة لتفكيك الخطاب لن تؤدي إلا إلي المزيد من التعثر في شباكه . وأما الوقوف علي كيفية تشكل النخبة الحاملة للخطاب ، فإن أهمينه تعود إلي فائدته القصوي – وفي حالتنا خاصة – في إضاءة جوانب من نظام الخطاب ذاته .

الكـل فـي واحـــد

والأن .... لنبدأ بالعقدة ؟؟

لعل أول ما يلاحظه المرء مميزا لخطاب النهضة يتجلي في ذلك التباين الهائل بين التيارات السابحة في فضائه من ليبرالية وماركسية إلي سلفية وإشتراكية ، ولكن هذا التباين لا يعكس ثراء ا حقيقيا – لأنه بلا سند واقعي – بل يكشف عن فوضي من التبدل لابد من الوعي بالمنطق الحاكم لحركتها ، ليتسني السيطرة عليها ثم تجاوزها .ويبدو أن أهم ما تعكسه فوضي التبدل هذه ، إنما يتمثل في تردد الخطاب بين صيغ ومنظومات فكرية وأيديولوجية مختلفة يري فيها دروبا للخروج من أزمات واقعة الضاغطة ولكنها جميعا تخفق في تجاوز هذه الأزمات ، ربما لأنها جميعا مفروضة علي الواقع من خارجه ، ودون أن تكون نتاجا لتراكم وتطور يلحق بنيته الداخلية . ويعني هذا الفرض علي الواقع من خارجه أننا في كل الأحوال ، بإزاء واقع مستعار . وإنما يأتي التباين بين تيار وأخر داخل الخطاب من مجرد تباين مصدر الإستعارة ، وليس أبدا من تباين طريقة إنتاج المعرفة بين تيار وأخر . فالإسلامي يستعير تجربة أسلافه العظام ، والليبرالي ينقل عن << روح القوانين >> وتراث الليبرالية الأوروبية ، حتي << أن فيلسوف الديمقراطية الليبرالية (والمقصود لطفي السيد) لم يقم ، بكل ما كتبه ، إلا بترديد الأفكار التي سادت البلدان المتقدمة >> (١٢)وأما الماركسي فإنه لا يتميز عن سابقيه إلا بإستعارته لنص مغاير . وهكذا الجميع مريدو طريقة واحدة تنبني علي مجرد النقل والإستعارة ، ودون أدني وعي بتباين السياقات التاريخية بين التجربة المستعارة له . وإذن فإن التباين الظاهري بين التيارات المختلفة داخل خطاب النهضة يعكس توحدا علي مستوي البنية العميقة أو طريقة إنتاج المعرفة المتداولة في الخطاب . والحق أن هيمنة النقل والإستعارة كآلية ذهنية وحيدة لإنتاج المعرفة داخل خطاب النهضة ، لتكشف عن

أنه لا سبيل أبدا لإنتاج المعرفة إلا قيا سا علي نموذج أو مثال ينقل ويستعار . ومن هنا إدراك الحضور المركزي لفكرة النموذج أو المثال في هذه الإداة ، وذلك إلي حد أنها تستحيل ذاتيا حال غياب النموذج أو المثال . ومن هنا يدرك المرء السر في عجز خطاب النهضة عن التحرر من الآخر - النموذج ، حتي حين بدا خصما ونقيضا . إذ ليس بمقدور الخطاب التحرر من هيمنة النموذج أيا كان ، لأن أليته الذهنية هي ألية نقل وإستعارة تستحيل لو غاب النموذج . وهكذا يخلص المرء إلي استحالة التحرر من هيمنة الآخر إلا بالتحرر من هيمنة آلية النقل والإستعارة كأداة لإنتاج المعرفة ، وبدوره يستحيل التحرر من هيمنة هذه الآلية إلا عبر بما يؤسسها معرفيا . وإذ يتجاوز ذلك ما نحن فيه ، فإنه يبقي أن انتاج خطاب بديل لخطاب النهضة العاجز يتوقف علي تجاوز إبستمولوجيا النقل والإستعارة إلي أخري تتبلور حول الخلق والإبداع ، وهو طموح يتحقق عبر ممارسة شتي ضروب النقد للألية الذهنية المهيمنة علي خطاب النهضة ، ثم - وهو الأهم - الوعي بما يؤسس هذه الآلية معرفيا ، وهي اللاتاريخية التي يسبح في فضائها عقل النهضة ، والتي تحتاج بدورها إلي الزحزحة والتفكيك إن كان الطموح هو التجاوز الأصيل .

وأخيرا ... فلنختم ؟؟

ثمة حسب كثيرين (١٣)شواهد عدة علي أن تبلورا بورجوازيا شهدته مصر منذ القرن الثامن عشر، وهو تبلور كان يتنامي بقوة تبدت في قدرة بالغة علي الحشد في مواجهة الفرنسيين من جهة ، ثم في القدرة علي فرض و ليها المرغوب (محمد علي) علي السلطنة . وحين دب النزاع بين محمد علي وعناصر البرجوازية المصرية التي إختارته ، فإن التطور البرجوازي المستقل سرعان ما إنقطع . فإذا أرادت البرجوازية (دولة) تحافظ علي درجة التطور علي وتيرتها ، وبحيث تستمر في غل الفوائض الرأسمالية عن العمل الإقتصادي لصالحها ، فإن محمد علي أراد ، علي العكس (دولة) تعمل علي تسريع وتيرة التطور ، ومن هنا حاجتها إلي ممارسة إحتكار إقتصادي كامل يسمح لها بغل الفائض الرأسمالي لخزائنها . وإذ إنتهي الصدام إلي قضاء مبرم علي عناصر البرجوازية المصرية ، فإن محمد قد سعي يصطنع نخبة من المثقفين تبلور السند النظر ي لمشروعة السيا سي وتدعو له ، وعلي قمة هذه النخبة كان رفاعة الطهطاوي الذي يبدو مشروعه الفكري مجرد سند نظري لدولة محمد علي . والحق أن طريقة تبلور النخبة - التي حملت لواء النهضة في حضن الدولة ، علي هذا النحو ، قد فرض علي خطاب النهضة تبعية لا تنفك (١٤). فهو في كل صوره وأشكاله خطاب للدولة ، وأعني أنه لا يمكن << أن يقال هنا سوي أن الإهتمام بإقامة نهضة يكون أساسها قوة الدولة هو ما كان يشغل كوكب المتراجمين المصرين >> (١٥)وهم عناصر النخبة آنذاك . وهكذا حصر الخطاب همه في بناء دولة قوية ، ولم يول اهتماما إلي تحديث بنية المجتمع وتجديد رواة التقليدية إلا بالقدر الذي يفيد غايته . ولهذا فإن كثيرين يتحدثون الأن عن الإنفصال بين الدولة والمجتمع المدني في العالم العربي ... فثمة غالبا دولة قوية ، ولكن لا مجتمع هناك . ويبدو آن هذا الطموح إلي بناء الدولة القوية كان يتجاوز قدرة المجتمع علي التقبل ، ولهذا ظلت الدولة - ورغم أخطبوطيتها - كيانا علويا هشا ، وظلت الجماهير ، علي الدوام ، محايدة لا تبالي بنهضة وسقوط هذه الدول ، وحتي دولة عبد الناصر - التي لا ينكر منصف ما فعلته لصالح الجماهير الغالبة - كان غريبا - أن تقف الجماهير لا مبالية ومعاول الهدم تطالها فخطاب النهضة ، ومن حيث تبعيته للدولة ، خطاب (نخبة لا خطاب (جماهير) ، ولهذا ظلت الجماهير غريبة عنه أبدا ، وظل هو بدوره عاجزا عن إختراقها ، وعند ئذ أراح نفسه بالإمعان في التعالي عليها

واصفاً إياها بالرجعية تارة ، وبالجهل تارة أخري ، وبالغربة عن العالم والإستسلام للقدر تارة ثالثة ... هكذا دون أن يسعي أبدا إلي محاولة فهم واقعها وفكرها الخاص من داخله .

ويرتبط بتبعية خطاب النهضة للدولة أنه خطاب سيا سوي بمعني أن النظري والثقافي فيه تابعين للسياسي ، هنا كان السيا سي ينتج الثقافي والنظري ، لا العكس ، إذ المفترض أن يكون (السياسي) مجرد تحقق الإكتمال البناء النظري من علم وفلسفة وفن وإقتصاد . ولكن (النظري) في النهضة جاء مجرد ذيل للمشروع السيا سي وهامش علي متنه . ومن هنا فإنه خطاب عاجز عن النماء بحرية ، لأنه مؤطر بحاجيات ومطالب (السيا سي) المفروضة عليه سلفا . إن غايته هي مجرد دعم السيا سي ، أيا كان ، وحشدأسانيد شرعيته . ويرتبط بذلك أخيرا أنه خطاب ديما جوجي غير عملي ، << يلتقط فكرة من هنا كي يخدع أكبر قدر ممكن من الناس :

إنه إسلامي حين يتحدث إلي الجماهير العريضة ، لإعتقاده أن هذه لن تكون إلا جماهير إسلامية الإيديولوجيا ، وهو ثوري إشتراكي عندما يخاطب الشرائح الإجتماعية المبنينة كالعمال والفلاحين وصغار الكسبة ، وهو عروبي عندما يحدث إلي الفئات المتعلمة والجماهير العريضة والمناضلة ، وهو اصلاحي - تحديثي ساعة يلتقي بالشريحة البورجوازية والتجارية والمالكة ، بل إنه سلفي مع السلفيين وتحديثي مع التحدثيين (١٦) ..إنه في كلمة واحدة خطاب كل شيء إلا النهضة .

لعل الطريق يبدأ من هنا فقط لكسر خطاب النهضة العاجز من جهة ولنسج رؤي الخلاص من جهة أخري ... رؤي يكون فيها الخطاب ، خطاب إبداع لا نقل ، خطاب مجتمع لا دولة ، خطاب جماهير لا نخبة ، خطاب علم لا ديما جوجية وبالإيجاز خطاب نهضة حقيقية .

هوامش

١- لعل أعمال الماوردي وأبو يعلي والغزالي وإبن تيمية مجرد دالة علي هذا التطور .
٢- أنظر مثلا لاحصرا :-
-ج.هـ.راندال : تكوين العقل الحديث ، جزء ان ، ترجمة جورج طعمة ، (دار الثقافة ومؤسسة فرانكلين) ، بيروت الطبعة الثانية ، ١٩٦٥
- رين برينتون : تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقي جلال (عالم المعرفة . الكويت) ، ١٩٨٤
- كافين رايلي : الغرب والعالم ، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدي حجازي (عالم المعرفة ، الكويت) ، ١٩٨٦ .
-والتروردني : أوروبا والتخلف في أفريقيا ، ترجمة أحمد القصير ، (عالم المعرفة ، الكويت) ١٩٨٨.
- بييرجالية : نهب العالم الثالث ، ترجمة المقدم هيثم الأيوني وذوقان قرقوط (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر) ، القاهرة بدون تاريخ .
٣-إبن خلدون : المقدمة ، حـ٢ ، نشرة علي عبد الواحد وافي (دار النهضة مصر) ، القاهرة ١٤٠١هـ، ص ٧٥٥ وما بعدها .
٤-أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية .. نشأتها ونموها في القرن التا سع عشر ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٢١٦.
٥- عبد الرحمن الكواكبي : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت ١٩٧٥، ص ٤٨.
٦- محمد عمارة : العروبة في العصر الحديث ، (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر) ، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢٦٢.
٧- خاصة نصه الأشهر (معالم في الطريق) الذي يعد الإنجيل النظري لفصائل مؤثرة في تيار الإسلام السياسي في مصر الأن .
٨- وأعني كتابات << أبو الأعلي المورودي >> والحسن الندوي علي وجه الخصوص .
٩-أنظر : كمال عبد اللطيف : التأويل والمفارقة .(المركز الثقافي العربي) ، الدار البيضاء ١٩٨٧.
١٠ -أنور عبد الملك : نهضة مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ١٣٦.
١١- مجلة المستقبل العربي : ملخص ندوة << أزمة الخليج وتداعياتها علي الوطن العربي ... وجهات نظر >> مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ١٤٨ ، بيروت ٩١٩١ ، ص ١٧٨، ١٧٩.
١٢- عبد الله العروي : الأيدلوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عتياني ، (دار الحقيقة ، بيروت) الطعة الرابعة ، ١٩٨١، ص ٤٥
١٣- يشار هنا خاصة إلي أطروحة بيتراجران عن << الجذور الإسلامية للرأسمالية في مصر .
I Slanicqr]aats of capittalism, Egypt 1760 - 1840 (uninversity press) 1982.
وكذلك إلي : سمير أمين : أصول الإزدواجية في الثقافة المصرية : تأملات في نشأة الرأسمالية في مصر في القرنين الثامن والتاسع عشر ، مجلة المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ٧٣، عام ١٩٨٥ ، ص ٧٣ -٨٤.
١٤- رغم أن بناء الخطاب يرتبط ، علي هذا النحو ، بالتطور في مصر خاصة ، إلا أنه ذو دلالة بالغة بالنسبة للتطور في كل العالم العربي .
١٥-أنور عبد الملك : نهضة مصر ، سبق ذكره ، ص ١٥٢.
١٦- ميشيل كليو : حول أزمة فكر الطبقة الوسطي السياسي ، (مجلة الوحدة) ، المجلس القومي للثقافة العربية ، الرباط العدد ٤٦، ٤٧، أغسطس ١٩٨٨، ص ٥٩ - ٦٧.

فؤاد السعيد

إعادة كتابة الناصرية إسلامياً

(قراءة فى فكر راشد الغنوشى)

تعددت الكتابات والندوات التي تنافش العلاقة بين الاسلام والعروبة والقومية العربية بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة ، ويمكن إرجاع هذا الاهتمام إلي ذلك الشعور بعدم الإرتياح للتناقض المفتعل بين الاسلام والعروبة أو بين الفكر والحركة الاسلامية والقومية ، وهو الشعور الذي نلمسه لدي قطاع عريض من جماهيرنا العربية ذات الثقافة والانتماء العربي الإسلامي ، والتي انقسمت خطأ بين هذين التيارين السياسيين كنتيجة سلبية لحالة " الإنشطار الثقافي " التي فرضت علينا ولا نزال نعاني من آثارها المدمرة

إن إعادة هذه العلاقة إلي نصابها الصحيح في المستقبل المنظور لا يتحقق فقط من خلال الحوارالسياسي - العملي الذ ي يهدف للوصول إلي حد أدني متفق عليه من الأهداف السياسية المرحلية بين الطرفين - رغم ضرورة ذلك وأهميته القصوي - ولكنه يتحقق في الواقع من خلال عملية شاملة للجدل الإجتماعي تهدف لوصول الوعي العربي الراهن إلي نقطة التقاء صحيح بين عنصري نعضته : :الاصالة والمعاصرة ، وعلي المستوي السيا سي بين التيار الإسلامي الذي لعب دورا هاما في الحفاظ علي هويتنا وبين تيار التحرر القومي الذ ي قدم أنضج تجربة للمواجهة العصرية لمشكلات الواقع في تاريخنا الحديث .

وكما يشارك المنتمين للحركتين الإسلامية والقومية غ في هذ ه العملية التاريخية ، فإن قطاعا عريضا يشارك فيه أيضا ممن فضلوا الوقوف عند نقطة مابين هذين التيارين التاريخيين حيث حسهم التاريخي الناضج إلي أهمية لعب دورا هام في بناء تيار مستوعب لأفضل مافي الخبرة التاريخية لهذين التيارين التاريخيين ... وهو ما تبلور خلال السنوات الأخيرة في العديد من الدوريات الفكرية والعديد من

الأسماء لمفكرين يمكن وصفهم بأنهم إ سلاميون وعروبيون في ذات الوقت ، أصوليون وعصريون بنفس القدر .. إلا أن هذا التركيب الفكري الجديد لا يزال في طور التكوين والبناء ، وهي العملية الفكرية التي يحمل إنجازها بشير خير كبير لهذه الأمة .

وفي هذا السياق الأعم لفهم قضية العلاقة بين التيارين الكبيرين للأمة فإن كل محاولة يبذلها الفكر القومي - الناصري نحو استيعاب وإعادة النظر في دور الاسلام كمتغير حضاري - ثقافي أساسي في تشكيل رؤيتنا للعالم وبالتالي المشروع السياسي الملائم لهذه الأمة هي محاولة في الاتجاه المطلوب ، وبنفس القدر فإن كل خطوة يخطوها الفكر الإسلامي نحو الإنفتاح علي العصر بثقة والتعامل مع معطياته بشكل واقعي لا مثالي هي أيضا خطورة في ذات الإتجاه التاريخي .

في حدود هذا المنظور وهذا الفهم تكتسب التجربة الاسلامية الراهنة " حركة الإتجاه الإسلامي" في تونس والأطروحة الفكرية لزعيمها راشد الغنوشس .. تكتسب أهميتها ومغزاها ، إضافة إلي كونها تمثل أحد المرات النادرة التي تبلور فيها هذا الطرح الفكري الإسلامي المتقدم في وعي تيار سياسي وتجسد في حركة سياسية ، ولم يقف عند حدود الجهود الفكرية المحضة لمفكر أو لعدد من المفكرين كما كان الحال بالنسبة للأفغاني أو لمحمد عبده، أو كما هو الحال بالنسبة للعديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين ظلت أطروحاتهم الإسلامية المتقدمة في واد بينما الحركة الإسلامية في واد آخر ، لها مصادرها الخاصة في تشكيل فكرها ونهجها وحركتها .

الوعي الإسلامي المعاصر في تونس

بالرغم من حداثة الحركة الإسلامية في تونس ، فإنها أصبحت واحدة من ألمع الحركات السياسية المعاصرة وأكثر إثارة للإنتباه من قبل العديد من الباحثين والمهتمين بشئون المنطقة .

وتقول المؤشرات الأولية الخاصة بالسمات العامة للحركة أن المكون الأساسي لها هو شباب متقف ، حديث السن نسبيا ، ويشير د. عبد الباقي الهرماسي إلي أن أكثر من ٥٠٪ تقريبا من عضوية الحركة لم يبلغوا الثلاثين من أعمارهم وأنهم أدني أعمارا - بوجه عام - من أعضاء اليسار، وأن الحركة قد نجحت في الإنتشار بين القاعدة الطلابية والأوساط الريفية والقطاع النسائي - رغم غياب هذا القطاع الأخير عن الحياة السياسية والنقابية في توتس بوجه عام .

ويؤكد الهرماسي أن الإسلاميين يمثلون القراء التونسيين الأكثر إلتزاما والأكثر استيعابا وأن " أغلبية القيادات الوسطية ... تقرأ بانتظام مجلات شرق أوسطية مثل (المستقبل العربي) و(دراسات عربية) معبرة بذلك عن اهتمامها بالوطن العربي بنفس الدرجة التي يهتم بها القوميون العرب والماركسيون" (١) ، أما مراجعهم الفكرية فتتضمن محمد باقر الصدر (٥٤٪) وعلي شريعتي (٣١٪) اللذان يعدان نموذجين واضحين للاتجاه الإسلامي المعاصر لحل مشكلات العصر في مجالات الفلسفة والإقتصاد والإجتماع ، بالإضافة إلي سيد قطب (٣٥٪) الذي عبر عن نفس الروح خاصة في مرحلته الفكرية الأولي .

إن شبابية الحركة وارتفاع مستواها الثقافي ظاهرة واضحة حتي علي مستوي القياد ة العليا للحركة ، فتتبع البيانات الشخصية لسبعة من أبرز قيا دات الحركة وجدنا أن متوسط أعمارهم (٤٠عاما) أكبرهم راشد الغنوشي (٥٢ عاما) وأصغرهم يبلغ من العمر (٣٦ عاما) ، وكلهم بلا استثناء حاصلون علي شهادات جامعية عالية وثلاثة منهم بدأوا دراساتهم العليا لدكتوراة السلك الثالث في باريس - منهم الغنوشي نفسه والذي أضطر للانقطاع عن تلك الدراسة بسبب ظروفه العائلية - وتتوزع تخصصاتهم بين دراسة الفلسفة (٢ منهماالغنوشي) والإقتصاد "٢" والحقوق " ١" والتربية والتعليم "١" والأخير مهندس للطاقة الشمسية (٢) .

كما يؤكد الهرماسي علي تجذر الحركة في التركيبة الإجتماعية التونسية حيث تنحدر معظم العضوية من الفئات الفقيرة وأبناء الموظفين والعائلات المنعدمة الدخل ، وأصولهم الثقافية غير علمانية بوجه عام (٤٨٪ من آباء الأعضاء أميون ، ٢٧٪ ذو تعليم إبتدائي، ١٩٪ تعليم زيتوني) ويلاحظ غياب نسبة ذات وزن لآباء المتعلمين تعليميا علمانيا عاليا وفقا لنتائج البحث الذي أشرف عليه الهرماسي .

وبالإضافة إلي هذه المؤشرات الأولية فإن المؤشرات الفكرية تدل علي تقدم الأطروحات الفكرية والسياسية للحركة - مقارنة بأي حركة إسلامية علي المستوي العربي - بالنسبة للموقف من الغرب أومن قضايا العدل الإجتماعي أو المرأة ... أو أسلوب التعامل مع التيارات الفكرية والسياسية الأخري ، لدرجة تفردها ببروز حركة " الإسلاميين التقدميين " التي تتبني فكر " اليسار الإسلامي" كانشقاق عن الحركة الأم (الاتجا ه الإسلامي) ...الخ تلك المؤشرات التي تجعل من الظاهرة الإسلامية في تونس أمرا يستدعي الدراسة والتفسير .

ويرجع بعض الدارسين الأمر إلي كون تونس تمثل " شريطا ساحليا ضيقا بلا عمق ولا حواجز طبيعية مستعصية ، وهو ماجعلها تتلقي المؤثرات الخارجية بسهولة وتتفاعل معها .. فكانت مفتوحة لرياح البحر الأبيض المتوسط الحضارية تصطدم بها وتستوعبها وتشارك فيها وتعيد إنتاجها" (٣)
لقد أتت الحركة الإسلامية في تونس منذ بداية السبعينات في أعقاب واحدة من أكثر تجارب التحديث علي النمط الغربي تطرفا ، وأكثرها شدة في الإنقطاع عن الجذور الإسلامية بهذا المجتمع ، بدءا من تصفية " الزيتونة" وحل الجنس وصدور مجلة - أو قانون - " الأحوال الشخصية " التي منعت تعدد الزوجات وأقرت حق التبني مع إلحاق المتبني بالنسب ...الخ ، وانتهاء بإفتاء الرئيس بورقيبة بشرعية الافطار في رمضان للمساهمة في عملية التنمية عندما بدأ بنفسه وشرب كأسا من العصير علي الملأ أثناء وقت الصيام .

أما المناخ السياسي الذي صارعته الحركة فكانت تسيطر عليه الأفكار الماركسية لواحد من أقدم الأحزاب الشيوعية العربية ، ولذلك فقد وجد أعضاء الحركة الوليدة أنفسهم منذ بدايتها " أمام تحديات معرفية حقيقية من زملائهم الماركسيين والعلمانيين الذين يرذون حقائق الطبيعة وأحداث التاريخ .. إلي مناهج معرفية تقدم الماد ة وتنكر الغيب وتقدم الواقع علي الفكر وتجعل الصراع الطبقي محركا أسا سيا للتاريخ ، ومن الدين مجرد نتاج ثقافي تاريخي يعبر عن مرحلة من مراحل تطور الصراع الطبقي

في تاريخ الإنسانية " (٤) وهكذا اتضح لهم أن الإعتما د علي التراث القديم والمحدود الذي تناول المشكلات المعرفية والمنهجية بشكل تقليدي هو أمر غير ممكن في ساحة ثقافية تتصارع فيها هذ ه النظريات والمناهج المعاصرة .

وبا لإضافة إلي هذين المتغيرين الخارجيين : تجربة التحديث الغربي المتسارع وقوة الأطروحات اليسارية في تونس ، فقد تفاعلت عد ة عوامل داخلية في تشكيل مسار الفكر والحركة الإسلامية في تونس ، ويصنف الغنوشي هذ ه العوامل إلي ثلاثة ، أولها التدين التقليدي التونسي : التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية .

أماأن هذه العوامل الداخلية فهو التدين السلفي الاخواني القا دم من المشرق والذي يقوم علي العودة إلي الأصول ومحاربة الطرقية والبدع ويدعو إلي حاكمية الله وتكفير الأنظمة القائمة ويقدم النص علي العقل ويضخم الجانب العقائدي والأخلاقي علي حساب جانب الواقع الإجتماعي .

وآخر تلك العوامل هو " التدين العقلاني " (اليسار الاسلامي) الذي يؤكد علي التراث العقلاني في الإسلام (المعتزلة والتيارات المناوئة للسلفية والحركات السياسية المعارضة كالشيعة والخوارج والزنج) وبالتالي فهم يوجهون النقد الجذري للاخوان ويعيدون الاعتبار للمدرسة الإصلاحية : عبد ه والكواكبي والأفغاني والطهطاوي وممثليها في تونس : حيز الدين والحداد ويعتمدون تأويل النص علي ضوء المقاصد التي هي الهدف الأساسي للعمل الإسلامي .

ويري الغنوشي أن لقاء هذه التيارات لم يكن ممكنا دون القيام بتنازلات متبا دلة بينها سواء تمت بوعي أو بدون وعي وأن " التدين السلفي الإخواني ولئن استمر عنصرا فعالا في التركيبة ربما أكثر قوة من العنصرين الآخرين ، إلا أن دوره مع اقتراب الثمانينات قد أخذ يتراجع لصالح الواقع وتحت ضغطه أي لصالح العقلانية ضد التعامل المثالي أو التاريخي مع الإسلام" (٥) وانتهي الأمر إلي اعتبار أن " الإخوان تجربة وليسوا النموذج وأنهم اجتها د إسلامي وليسوا الإسلام" (٦).

لقد كانت تونس في حاجة إلي زعامة فكرية قا درة علي تمثل كافة المؤثرات الفكرية في الحركة السياسية ، سواء علي مستوي الجدل الداخلي للحركة الإسلامية بين " الجمود السلفي " و" التطرف العقلاني " - وهو ما تمثل في أطروحة الغنوشي التي لا تحيد عن الجوهر الإسلامي الأصيل في الوقت الذي تنفتح إلي أقصي مدي ممكن للتفاعل مع الواقع ومشكلات العصر - أو علي مستوي الجدل الأعم بين التيار الإسلامي والتيار القومي حيث قدم الغنوشي أيضا واحد ة من أنضج الإجابات علي سؤال : الإسلام والعروبة .

ولقد كان الرجل مؤهلا للعب هذا الدور بحكم تكوينه الفلسفي الذي أتاح له شمولية الرؤية وسعة الأفق والقدرة علي التأليف والتركيب بين العناصر الفكرية المختلفة المصادر بشكل أصيل ، إبداعي لا تلفيقي ، وهو ما يفسر صدق أطروحته ومصداقيتها في الأوساط التونسية والعربية والإسلامية .

لقد توصل الغنوشي إلي قناعة بأن التيارات المطروحة علي الساحة السياسية العربية لاتفي بالمطلوب ويميز بين ثلاثة تيارات أساسية ، التيار الإقليمي التابع المعبر عن أنظمة سياسية حاولت " إرساء مفهوم علماني للدولة والمجتمع يستوحي نماذجه من الغرب .. وأضافت إليه إلغاء البعد العربي منخنقة ضمن حدود ضيقة فلم يكن أمامها غير الإرتماء في أحضان ا لغرب من أجل الإستعانة به ، بل توكيله في حل مشاكلها " (٧) واذا كان موقف الغنوشي هو الرفض بل والعداء لهذا التيار الإقليمي ، فإن موقفه هو موقف التفاعل النقدي مع التيارين الآخرين : التيار الإسلامي والتيار القومي .

نقد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

يرد الغنوشي قصور الحركة الإسلامية إلي أسباب داخلية تتعلق بالبيئة الذاتية للحركة وفي مقدمتها نمط التفكير السائد داخل هذ ه الحركة والذي لايزال " مشبعا بمثالية عصر الإنحطاط ، لا يتصل بالواقع إلا من خلال نصوص تجمد فهمها علي ضوء مقولات ومفاهيم تبلورت في عصور أقل ما يقال عنها أن تختلف إلي حد كبير عن عصرنا " (٨) وهو ما أدي إلي أن تظل القاعدة الإسلامية - مهما كانت واسعة " ضئيلة الفعالية والتأثير لأن تكوينها الثقافي يعزلها عن وسطها ويحرمها من فهمه .. (لأنها) تطرح مشكلات غير التي يحس بها الناس ويتألمون منها " (٩) ولا يكتفي الغنوشي بهذا التقويم النظري العام للحركة بل يخطو خطوات هامة في تحليل ،منا قشة أمثلة واقعية للعديد من القضايا مثل الموقف من الغرب ومن القضية الإجتماعية (والطبقة العاملة) وقضية المرأة في المجتمع الإسلامي .. الخ

فنتيجة لهذا الموقف النقد ي أعيد النظر في الرؤية التي كانت سائد ة عن الغرب باعتباره شرا مطلقا وعلي كافة المستويات ، وثم التأكيد عوضا عن ذلك علي أهمية الفصل " بين الوجه السياسي الإمبريالي للغرب المؤيد للإستبداد في بلادنا والحليف الكامل للكيان الصهيوني والناهب لثرواتنا وبين الوجه الآخر للغرب كتجربة حضارية في عمارة الأرض واثراء التجربة الوجودية للانسان ... " (١٠) فا ذا كان الغرب سلسلة من الأخطاء - والتساؤل للغنوشي - فكيف استطاع أن يفرض هيمنته قرونا طويلة علي العالم ؟

ويؤكد الغنوشي علي الإيجابيات الجزئية لحضارة العرب - والتي يجب الإستفادة منها - مثل تحرير الإنسان من الإحساس بالعجز في مواجهة الطبيعة وإذ كا ء روح المغامرة والابداع الإنساني في كل مجال واتباع الطريقة العلمية في بحث الأمور والإعلاء من قيمة الحرية والكرامة الإنسانية ...الخ

إلا أنه يري أن هذ ه الإيجابيات الجزئية لم تتكامل معا في رؤية موحدة للعالم ، إذ بقيت جزئية متفرقة حيث " فشل العقل (الغربي) ...فشلا ذريعا في تقديم نظرة شاملة موحدة لكيان الإنسان ، فمنذ جزأ ديكارت كيان الإنسان إلي جسد ونفس وعجز عن اكتشاف العلاقة بينهما ... تركز الإهتمام علي الجسد باعتباره امتدادا قابلا للقياس .. فالتقط الما ديون هذ ه النتيجة ليدفعوا بها إلي مداها الطبيعي : إنه لا حاجة لنا إلي البحث خارج هذه الدائرة " (١١) وانتهي الأمر بالعلم إلي " إنكارالحقيقة

الروحية (للإنسان) التي لم تقع في شباكه والتي لا تخضع لأدواته وتحليلاته... و"أصبح علم النفس بلا نفس ودرست الظواهر الإجتماعية علي أنها أشياء " (١٢).

وفي النهاية فإن حضارة الغرب القائمة علي العلم وحده فشلت في أن تقدم للإنسان معني لوجوده وهدفا لحياته وموازين ثابتة لأخلاقه مما أنتج إحساس حاد بالقلق واليأس والشعور الإنساني بالعزلة وساد مبدأ اللذ كنتيجة طبيعية لفقدان مبدأ أعلي يوجه فاعلية الإنسان ... " وما الإستعمار ونهب موارد

الشعوب الضعيفة وزرع أجسام غريبة في كيانات الأمم كاسرائيل لإضعاف تلك الأمم وضمان استمرار استغلالها إلا ثمارا لهذه الفلسفة المادية " (١٣)

والجدير بالملاحظة هنا أن الغنوشي يفرد لمزايا الغرب صفحات قد تزيد عن تلك التي يفردها لسلبياته ، وأنه يري أن الإستفادة من تلك المزايا التي كانت أسبابا لنهضته أمر له نفس أهمية الوعي بسلبياته وذلك علي عكس ماهو سائد في الفهم الإسلامي المعاصر بوجه عام .

من " التطور البشري " إلي " التجديد الإسلامي "

وإذا كان الغنوشي يتعامل مع الآخر الحضاري (الغرب) دون حقد أو رفض مسبق ، بل بنظرة موضوعية تقوم علي المعرفة الدقيقة له ورصد ماله من ايجابيات ومن سلبيات ، فإن هذا الموقف لم ينشأ من فراغ بل إنه يتأسس علي رؤية نظرية في " فلسفة الحضارات " والقوانين التي تحكم علاقاتها وتطورها عبر التاريخ حيث يري أن " ظاهرة التطور وهي من الظواهر الكونية العامة لايمكن الإستفادة منها في حياتنا إلا بفهمها أولا ثم الخضوع لقوانينها الخاصة " (١٤)

أما هذا القانون والذي يمكن التوصل إليه باستقراء تاريخ الأمم التي أنجزت حضارات كبري فهو أنها " اتخذت موقفا مزدوجا من الحضارات الأخري :

١- باستيعاب مكاسبها وخبراتها العلمية وفنونها العملية

٢- برفض قيمها وفلسفتها وآدابها ، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تحمل من مفاهيم وقيم " (١٥) وإلا تعرضت شخصية الأمة للاضطرلب والإزدواجية بفعل تسرب قيم غريبة عن شخصيتها مع ما استعارته من فنون عملية ، ويضرب المثل بالعرب نفسه الذي أخذ التراث العلمي والتجريبي الإسلامي حارصا كل الحرص علي أن لا تتسرب إلي حياته ... قيم المسلمين وآدابعم ولغتهم ونظرتهم إلي الكون والحياة والإنسان .

وبرغم اتفاقنا مع الروح العامة لهذا الفهم ، إلا أننا نورد ملاحظتين ، الأولي هي ضرورة ألا يصل هذا الإعتزاز الحضاري إلي نوع من التعصب الشوفينتي بل يجب الوقوف موقفا وسطا ما بين الإنسحاق والتعصب ، أما الملاحظة الثانية فتتعلق بانتقال المعايير والقيم الثقافية من حضارة لأخري ، فحتي هذه القيم تنتقل بالفعل علي المدي الطويل وهو ما يؤكده تاريخ الحضارات الكبري - علي خلاف مايقول الغنوشي - المهم أن يتم استيعاب هذه القيم الجزئية من قبل الحضارة المستقبلة بشكل طوعي ليعاد تركيبها وامتصاصها تمثلها دون قهر ثقافي يستهدف استبدال الرؤية الكلية للكون في حضارة ما برؤية أخري مما يوقع في حالة ضياع الهوية وهو ما يتخوف منه الغنوشي .

ويلخص الغنوشي مفهومه للتطور البشري بأنه تلك " العملية المزدوجة ، عملية الإحتفاظ بما هو جوهري من الماضي واتخا ذه منطلقا لما يتجاوزه من الحقائق والمكاسب ، فالتطور = إحتفاظ + تجاوز " (١٦) فهو يرفض النظرة الماضوية التي تري المستقبل تكرارا للماضي ، كما يرفض مفهوم التطور الذي يقوم علي أساس هدم القد يم كله في ذات الوقت .

ويترتب علي هذا المفهوم " للتطور البشري " مفهومه للإجتهاد و" التجديد الإسلامي " باعتبار أنه يتضمن " الاحتفاظ " بالثابت من التراث ونصوصه الملزمة القطعية ، وانتقاء ما يفيد من تجارب وخبرات التاريخ الإسلامي و" إضافة " الإجتها دات المعاصرة لإبداعنا الحضاري إلي أقصي مدي تسمح به الثوابت ودون خوف من الخروج علي اجتهادات السابقين (فهم رجال ونحن رجال) ولذلك فإن الغنوشي يؤكد علي أن يتم هذا التجديد" مع الحرص كله علي أن يكون ... لا حركة هدم متأزمة وإنما احتفاظ مع التجاوز ، وأن يتم في إطار سلفية أصولية أي في حدود ماتسمح به النصوص من إمكانيات حتي وان انتهي الأمر إلي مخالفة اجتهادات سا دت قديما أو حديثا " (١٧) .

وتفسر لنا هذ ه الروح المجتهد ة الأصيلة نضج الموقف الإسلامي التونسي من القضايا الإجتماعية مقارنة بالعديد من الحركات الإسلامية التي " ظلت قا صرة عن استيعاب التجارب المعاصرة ...عاجزة عن فهم الواقع الإسلامي وتحليله ... فلم تنم في المسلم الحس الإجتماعي السياسي الثائر علي الظلم والإستبداد والفوارق الطبقية وبؤس الجماهير والنقمة علي القوي القمعية والاستعمارية نمو حسه العقائدي ضد الإلحاد والزنا وشرب الخمر." (١٨) علي حد قول الغنوشي نفسه .

ونتيجة لهذا التحول وتحت تأثير الثورة الايرانية عرفت الحركة " تحولا فعليا ، سواء علي مستوي المفاهيم أو علي المستوي التعبيري ، إذ بدلا عن الإسلام الجوهر - اللاتاريخي جاء الإسلام الثوري ، وعوضا عن الدفاع عن الثقافة الهامشية للنخبة حل إسلام شعبوي وكلاني ومتحيز للمستضعفين وذو فحوي إجتماعي عميق ، ومعا د للإمبريالية " (١٩) وكان من مظاهر ذلك ايضا تحول الموقف من اتحا د الشغل (العمال) من التصدي للإضرابات بحجة أن الشيوعيون هم الذين يقودونها - ويعلق الغنوشي علي هذا الموقف السابق بقوله " وكأن الله إنما خلقنا لمقاومة الشيوعيين " - إلي الدعم القوي لقضايا العمال وإعلان التحيز إليهم وأن العدو الرئيسي هو التبعية في كل أشكالها والقائمون علي حمايتها .

ولكن هذا التجاوز للمنهج السلفي الإخواني في فهم القضايا الإجتماعية وغيرها ، لم يمنع الحركة الإسلامية التونسية من الإعتزاز والإحترام الكامل لذلك التراث المعاصر ، كما لم يمنع الغنوشي من اتخاذ موقف المواجهة الفكرية الجا د ة مع أفكار " اليسار الإسلامي " والتي تبناها إحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي- تأثرا بأطروحات د. حسن حنفي في مصر - " والتي تجعل المقاصد الشرعية هي الحقيقة الوحيدة الملزمة من الشريعة .. كما اعتبرت الواقع ميزانا أساسيا لتقويم الأفكار والحكم عليها بما في ذلك النصوص الشرعية المحكمة " (٢٠). إن هذا الإتجا ه - الذي انشق علي حركة " الإتجا ه الإسلامي " وشكل كيانا باسم " الإسلاميين التقدميين" - " ظل يحتفظ برؤيته الأساسية حول أولوية العقل علي النص ، وان صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة ، العلاقة الجدلية بين العقل والنص ... (أي أنه) يجعلها في منزلة واحدة ، مما لا يمكن للأصولية الإسلامية قبوله بحال " (٢١) من وجهة نظر الغنوشي .

وتدعم حركة " الإسلاميين التقدميين" فكرة أن الحركة الإسلامية ، التونسية بوجة عام تتسم بالعديد من سمات " الحداثة " ، فالإنشقاق في هذ ه الحالة قد جاء بدعوي عدم انفتاح الحركة الأم(الإتجاه الإسلامي) علي

العصر والواقع وعدم فتح باب الإجتهاد بالقدر الكافي وليس في اتجا ه المزيد من التحجر علي النصوص والانكباب علي الماضي كما هو الحال في العديد من ساحات العمل الإسلامي ، كما أن الخلاف دار ويدور حول قضايا موضوعية لا تتعلق بصراعات علي الزعامة أو أشكال من " الشللية السياسية " ...الخ ، فموضوعاته تتعلق بمحتوي الخطاب الإسلامي وبمنهج التغيير وأسلوب العمل ،،وهي الموضوعات التي يتم تأصيلها فكريا ونظريا عبر تدارس موضوعات مثل طبيعة الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الدينية بوجه عام ، والمنظورات السوسيولوجية المختلفة في فهمها ..الخ (٢٢) وهي القضايا الخلافية التي كان علي الغنوشي ورفاقه أن يواجهوها بتنقيح أطروحاتهم التي تعمل في الساحة ، وهي أيضا الخلافات التي تمت ممارستها في مناخ من الموضوعية النسبية التي حافظت علي تقاليد الاحترام المتبا دل مما شكل حالة تفاعل جدلي غير مسبوق في الساحة الإسلامية المعاصرة .

الفكر القومي وافتقاد " رؤية العالم "

والحقيقة أن تقدم أطروحات الغنوشي الإسلامية غير منبت الصلة أيضا عن تجربته السياسية الأولي التي تفاعلت بحرارة مع حركة التحرر القومي وفي قلبها الثورة الناصرية ، التي تعاطف معها في شبابه الأول وشهد إجها ضها بعد زخمها في الخمسينات والستينات ثم صعود الحركة الإسلامية .. كل هذه التجارب عاينها الغنوشي عن قرب خلال وجوده بالقاهرة في مطلع الستينات للدراسة الجامعية ثم إنتقاله لاستكمالها في دمشق - بسبب تدهور العلاقات التوتسية المصرية - والتي ظلبها حتي عام ١٩٦٨ حيث انخرط نهائيا في صفوف التيار الإسلامي .

ويمكن للمرء أن يتجاوز فيقول أن أطرحات الغنوشي هي في جوهرها محاولة إسلامية أصيلة لتمثل وإعاد ة إنتاج طموحات وأهداف حركة التحرر القومي في العدل والحريه والمساواه والوحدة. تلك الأهداف " التي - علي نبلها وضخامة الجهود التي بذلت في سبيلها - لم يزدد منها وطننا إلا بعدا" (٢٣)علي حد قول.

ولا يركز الغنوشي علي التفسيرات الشائعه التي ترجع إجهاض حركة التحرر القومي إلي دور العوامل الخارجية متمثلة في قوي الرجعيه والإستعمار - رغم إنكاره لها - ولكنه يؤكد علي تفسير داخلي هيكلي كامن في نسقها الفكري، فقد " عجزت حركة التحرر العربي ... عن تحسس نبضات الجماهير ، منبته عن همومها وقيمها وعواطفها" (٢٤) ، وعندما فصلت بين " الموقف العقائدي للمواطن والموقف السياسي والإجتماعي تحت تأثير الفكر العلماني العربي... (مما جعل) الدعوات الإجتماعيه والسياسيه إلي الحرية والعدالة مجرد شعارات جوفاء لا يسندها أي أساس عقائدي يؤصلها ويؤججها ويحرك طاقات النضال من أجل تحقيقها " (٢٥) .

وتحتاج هذه النقطة الجوهرية إلي وقفة تأمل ، فالغنوشي يقول لنا أن المشروع السياسي - الإجتماعي لا يمكنه أن يستمر في النجاح إلا إذا استند - وبلغه الفلسفة المعاصرة - علي "رؤية كليه للعالم" ومنظور حضاري خاص نابع من ثقافه الامة ، وإلا تعرض هذا المشروع السياسي للفشل رغم نبل أهدافه ...

والواقع أن استقرار مسار العديد من التجارب الثوريه يشير إلي صدق تلك المقوله النظرية، فالثورات الثلاث الكبري في عصرنا الحديث : الثورة الفرنسيه والثورة الأمريكيه والثورة الروسية ما كان لها أن تكتسب دلالتها وصدقها لو لم تأت مستند ة - في أهدافها السياسيه المتباينه -- إلي رؤية للعالم مستقرة في الذهنيه العامة لحضارة الغرب وهي الغربية الحديثه للعالم التي أتت علي أنقاض الرؤية القروسطيةللعالم في أوروبا ، وهو ما

يفسر نجاح تلك الثورات السياسيه والتفاف شعوبها حولها آنئاك، واستمرارها في انجاز مرحلتها التاريخيه حتي تبدأ إرهاصات لتحول جديد في "رؤية العالم" فتبدأ في فقدان مصداقيتها.

أما مشروعات النهضه العربية الحديثة - علي اختلافها - فقد أتت في لحظة حيرة وعدم إستقرار وتنازع ما بين هذه الرؤية الحديثة الآتية من الغرب وبين تلك الرؤية الدينيه التقليدية التي كانت نتاج عصور الإنحطاط- وليس الازد هار - في تاريخنا...لقد وقفت حركة التحرر القومي في موقع ما في المنتصف بين هذين الخيارين، منفتحه علي العصر وغير مستعد ة للإنقطاع عن جذورها الحضارية في ذات الوقت... ولكنها - للأسف - جاءت في لحظة الحيرة وطرح السؤال، لا في لحظة اليقين وإمتلاك الإجابه، وهو ظرف تاريخي موضوعي لم يكن هناك مفر منه، وهو ما يفسر لنا إفتقاد حركة التحرر القومي للنظريةالمتكاملة ناهيك عن تلك الرؤية المتكاملة للعالم

وكان لابد أن تمر سنوات وتتوالي تجارب وخبرات حتي تبدأ إرهاصات تشكل هذ ه الرؤية مع جيل الغنوشي من إسلاميين وقوميين.

وإذا كان الغنوشي يؤكدعلي ضرورة " تجذير " مطالب الجماهير السياسية والاجتماعيه في الحرية والعدالة ، فان هذا " التجذيز" عنده ليس واحدا في كافة المجتمعات ، بل يرتبط بالخصوصيه الثقافيه لكل حضارة " فالحرية والعدالة إنما نمت في أوروبا في ظل ثقافة معينه ذات تصورات معينه للإنسان والحياة والوجود" (٢٦) وهذه هي " رؤية العالم" التي يطلق عليها العاملون في الساحة القومية إسم " المنهج" والتي دأب مفكرونا القوميون علي بذل المحاولات لبلورته والذي وصل إلي أوضح صوره في منهج " جدل الإنسان" للد كتور " عصمت سيف الدولة

ولكن إذا كان المنهج عندالقوميين هو قوانين عامه موضوعيه تصلح لكل البشر وتستقي من تأمل تطورهم التاريخي في كل زمان ومكان، فإن " رؤيةالعالم" عند الغنوشي هي نسق من المعايير والمسلمات والعقائد والقيم الثقافيه تجاه الانسان والحياة والوجود تخص حضارة بعينها دون غيرها، تستقي من " فحص دقيق لمكوناتنا الثقافية التي يمثل الاسلام محورها" (٢٧) وفي النهاية فإنه يري " أن أي عمل تغييري نحو الافضل وأي منهاج للحيا ة يجب أن ينبثق عن جملة تصورات واضحة لمنزلة الانسان ووظيفته في الوجود وعلاقته ببقية عناصر الكون ووسائله الاساسيه في الادراك والمعرفة" (٢٨)

ولهذا السبب الجوهري يحرص الغنوشي علي التمييز بين مفهومين للعروبة ، الاول هو المفهوم الثقافي للعروبة علي إعتبار أن اللغه العربية هي وعاء لتلك الرؤية الاسلاميه للعالم مصدر العقائد والقيم والنظم، وأن العروبة هي معطي موضوعي واقعي يشكل إنتماء " لا سبيل إلي إنكاره، أما المفهوم الثاني الذي لا يقره الغنوشي فهو العروبة عندما تتحول إلي آيديولوجية علمانيه متكامله تجد مصا درها الفكرية في العلمانيه الاوربية وتطرح باعتبارها دين يزاحم الدين ويصير علي الحلول محله.

و يأسف الغنوشي لأن الفكرة الإسلاميه قد " طوردت ... من الحقل القومي... كما طوردت الفكرة القومية من الحقل الاسلامي ... وتسني للمستعمر أن يدفع ذلك الصراع إلي أوجه لتجذير التمزق داخل الوطن العربي وتكريس عقدة الصراع والعداء والحساسية بين الفكرتين الإسلاميه والقوميه" (٢٩)

وينتقد الغنوشي الدعوات الدينيه التي " رفضت ... مفاهيم القوميه جملة دون تمييز بين مستوياتها المختلفه، مستوي الوجود الواقعي والمستوي المثالي الإيديولوجي، فالعروبة في المستوي الواقعي الموضوعي هي

معطي واقعي لا يمكن التنكر له أو الانسلاخ عنه، إلا بتنكر الانسان لذاته والانفكاك عنها، فكما أن الهندي لا ينفك عن هنديته والفرنسي لا ينفك عن فرنسيته، فكيف ينفك العربي عن عروبته وهي رصيد أساسي لتوحيد المشاعر والأفكار والوحد ة السياسية والتحرر الإقتصادي من الهيمنه الاستعمارية والتحرر من الغزو الثقافي شرطية أن يعانق الاسلام روحها"(٣٠)

ويفسر لنا هذا الموقف النظري ، موقف التأييد السياسي النقدي من قبل الحركة الاسلاميه في تونس " لكل محاولة للوحدة بين قطرين أو أكثر في الوطن العربي والاسلامي، علي إعتبار أن الوحدة تمثل إتجاها صحيحا في خط التاريخ والإعتقاد" (٣١)

إن أطروحات الغنوشي والحركة الاسلاميه التونسية قد لا ترضي القوميين بشكل كامل - وهو أمر غير وارد وإلا تطابقت المواقف ولم تعد هناك قضية لتناقش بين الطرفين - ولكنها بلا شك الاطروحات الاسلاميه الأكثر قربا من الفكر القومي - الناصري سواء علي مستوي منهج التفكير أو علي مستوي الموقف من الاجتهاد والتجديد الاسلامي أو بالنسبه لفهم القضيه الاجتماعيه أو العلاقة بين الإسلام والعروبه، وهي خطوه كبيرة علي طريق التقارب السياسي، بل والتطابق الفكري كمحصله إيجابيه لجدل تياري الامه الرئيسيين وهو الطريق الوحيد المثمر في مواجهة المحاولات الدؤبة لإذكاء حالة " الانشطار الثقافي" في جسد أمتنا العربية الاسلاميه .

هوامش

١ - محمد عبد الباقي الهرما سي ، الاسلام الاحتجاجي في تونس (بحث مقدم إلي ندوة : الحركا ت الاسلاميه المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربيه، بيروت ، ط (١) ،أغسطس ١٩٨٧، ص٢٥٧.

٢ - إعتمدنا في استنتاج هذه النتائج علي البيانات الشخصية الوارده في : محمد الهامشي الحامدي أشواق الحرية: قصة الحركة الاسلاميه في تونس، دار القلم ، الكويت ط (١) ١٩٨٩.

٣ - مصطفي التواتي، الحركة الاسلاميه في تونس ، كتاب " قضايا فكريه" القاهره ، الكتاب الثامن،أكتوبر ١٩٨٩ ، (عدد خاص عن : الاسلام السياسي الاسس الفكريه والاهداف العمليه)، ص ٢٠٠

٤ - محمد الهاشمي الحامد ي، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٧

٥ - راشد الغنوشي، تحليل للعناصر المكونه للظاهره الاسلاميه بتونس (حركة الاتجاه الاسلامي)، نقلا عن كتاب : حكة الاتجاه الاسلامي في تونس ، بحوث في معالم الحركه مع تحليل ونقفاتي (٣) ، ص ٣٦)

٦ - نفس المصدر ، ص ٣٧.

٧ - راشد الغنوشي، العروبة والاسلام، (نقلا عن كتاب: حكه الاتجاه الاسلامي في تونس، مقالات في فكر الحركة (١)، ص ١٣٧).

٨ - راشد الغنوشي، الفكر الاسلامي بين المثاليه والواقعيه ، صحيفه الوحدة التونسيه ٨٢/٥/٢٩، ٨٢/٦/٥، (نقلا عن كتاب : حركة الاتجاه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (٢)، ص ٨٨).

٩ - نفس المصدر ، ص٩٣

١٠ - محمد الها شمي الحامد ي، مصدر سبق ذكر، ص ١٨٦

١١ - راشد الغنوشيي، من جديد .. نحن والغرب، مجله " المعرفه" ، (٧٨/٨/١، ٧٨/١١/٢٠)، (نقلا عن كتاب: حركة الاتجا ه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (١)، ص ٩٨).

١٢ - نفس المصدر، ص ٩٨

١٣ - نفس المصدر ، ص ٩٩

١٤ - راشدالغنوشي ، التغريب وحتميه الدكتاتورية، " الغرباء"، عدد(٦) سنه (٦)، سبتمبر ١٩٨٠، (نقلا عن مقالات للغنوشي جمعها أعضاء الحركه، دار الكروان للطباعه والنشر والتوزيع باريس ، ص ٢٤).

١٥ - راشد الغنوشي، التطورات = إحتفاظ + تجاوز، " المعرفه"، عدد (١٥) سنة (٢)، ١٩٧٤، (نقلا عن كتاب: حركة الاتجاه الاسلامي في تونس (١)، ص ٤٧.

١٦ - نفس المصدر ، ص ٣٨

١٧ - راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهره الاسلاميه بتونس، (مصدر سبق ذكره) ص ٩٣ .

١٨ - راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٣٨.

١٩ - محمد الباقي الهرما سي ، مصدر سبق ذ كره ، ص ٢٦٦

٢٠ - محمد الهامشي الحامد ي، مصدر سبق ذكره ، ص١٧٦

٢١ - راشد الغنوشي، تحليل للعناصر المكونه للظاهره الاسلاميه بتونس، (مصدر سبق ذ كرص ٤١ .

٢٢ - أنظر علي سبيل المثال لا الحصر : عبد العزيز التميمي وصلاح الدين الجورشي وكمال بن يونس، قراءة من الداخل لواقع العمل الاسلامي: من أجل تصحيح الوعي بالذات، مكتبة الجديد، تونس ، ١٩٨٥.

٢٣ - راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام، (مصدر سبق ذكره) ، ص ١٣٣ .

٢٤ - نفس المصدر ، ص ١١٣٤

٢٥ - نفس المصدر ، ص ١٣٥

٢٦ - راشد الغنوشي ، التغريب وحتمية الدكتاتورية ، (مصدر سبق ذكره). ص ١٦٩.

٢٧ - نفس المصدر ، ص ١٦٩

٢٨ - محمد الهامشي الحامد ي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٦

٢٩ - راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام، (مصدر سبق ذكره). ص ١٣٩

٣٠ - نفس المصدر ، ص ١٤٤

٣١ - نفس المصدر ، ١٤٦

أحمد بن بله

نحن والإسلام
والعالم الجديد

يقول الفلاسفة أننا نعيش في زمن <<الشك المنهجي >> وكثيرون يعتقدون بأن <<اللة قد مات >>قتيل العلم والتكنولوجيا والعقلانية والتطور . الشك باعتباره منهجا معياريا لكل تأمل فلسفي ليس شيئا جديدا . هو الشك المنهجي ، المتشائم عمدا ، والمتولد عن غرق الايديولوجيات والمنظومات في الغرب . لكن هل تبرر مثل هذة المعاينة حكما أكثر تعميما يؤكد <<موت الله>> في غير الغرب وفي كل مكان ؟

صحيح بمعني من المعاني ان الثورة الصنا عية التي ادت الي تركيز اقتصادي وسياسي متعاظمين دوما مضا فين لإنحرافتهما ، وميلاد عقلانية مبتذلة تشكل خلفية النظام كله، تعطي الافضلية للكمي وللعلوم الدقيقة زعما ، كل ذلك جعل من المصنع كاتدرائية لدين جديد ومن الريح الأصل لكنيسة جديد ة . لكن من يستطيع أن يزعم بأن هذا قد نجح تماما في الغرب نفسه ؟ ظاهرة جان الثاني ، وجماهير الشباب الغفيرة المتدافعة لتحيته ، واشعاع بعض الكنائسي في امريكا الوسطي والجنوبية التي انحازت للعدل ، واكثر من ذلك أيضا ، ما يجري وراء الستار الحديد ي ، في الجمهوريات الاسلامية او في بولاندة مثلا ، سيما في اكرانيا وغيرها ، الا تد حض مثل ذلك الحكم ؟

من جهته عا ش عالم الاسلام وما زال يعيش علي هامش مثل هذا القلق ، علي هامش مثل ازمات الضمير هذه . كان الله في عالم الاسلام حا ضرا دائما . انه حا ضر في الأفعال الكبري كما في حركات وسكنات الحياة اليومية الأقل شأنا .

بينما الله اليوم غائب عن الاهتمامات الجوهرية للكثيرين في الغرب ، فان العالم الاسلامي يحيا -وخاصة عند الشباب- فترة من الحما س الديني لا مثيل لها منذ عقود من السنين .

الانحطاط السياسي الذي أصاب العالم الاسلامي ، ادي احيانا الي الحديث عن انحطاط الاسلام ، وهذا الالتبا س فقط ، يدل علي جهل كبير بالاسلام . لم يتأثر الأسلام جديا بانحطا طه السيا سي . انه لم يتخل عن حدود ه الجغرافية الموجود ة أبان تدمير عصابات المغول لبغداد عاصمته السياسية والروحية .

تقييم الانحطاط السياسي نفسه ينبغي أن يعاد فيه النظر ويصحح جديا ، فالخلافة العثمانية ظلت زمنا طويلا بدون نظير في قلب أوربا نفسها حتي سنة ١٦٨٣ . كماينبغي ان يصحح علي الصعيد الثقافي : فالحضارة المنغولية البا هرة لم تخرب الا في القرن الثامن عشر بسبب التغلغل الاستعماري الانجليزي . الا يعيد اسم أكبر الي الذاكرة ابهة حضارة ما زال بريقها المعماري يثير العجب والاعجاب حتي اليوم ؟

مثل هذه الأخطاء مصدرها الخطأ الشائع الذي يخلط، فيما يتعلق بالاسلام، بين الزمني والروحي . وحتي فيما يخص الانحطاط الزمني فمن الخطأ تأريخه بسقوط بغداد في ١٢٥٨. اي تثبيته انطلاقا من الانحطاط السياسي للاسلام العربي. من مساويء مثل هذا الخطأ محو خمسة قرون من التاريخ .

ما كاد حكم خلفاء أكبر يتهاوي وما كاد تقدم العثمانيين يصد حتي ظهرت افكار جديده في العالم العربي. فقد ساعد حكم محمد علي في مصر علي بزوغ حركة الاصلاح الديني والثقافي والنهضه مع ظهور جمال الدين الافغاني. وستبلغ الموجه ، عبر امواج متعاقبه ، تخوم الاسلام لتحييه حتي ايامنا هذه ولتتركز في ايران مع الثوره الاسلاميه . بينما الشباب في كل مكان من ارض الاسلام يتدفق علي المساجد مطالبا باستعادة هذ ه المساجد لوظيفتها القديمه كخليه حية توجه حيا ة مجتمع يستضيء بنور الايمان بالله.

حركة اصلاحية اخري تستمد تعاليمها من نفس مصدر حركة النهضه (ابن تيمية) كانت قد ظهرت قبل ذلك في قلب الجزيره العربيه نفسها . هذه الحركة قا د ها رجل بارز هو محمد بن عبالوهاب ، عرفت فيما بعد بإسم الوهابية . لكن هذه الحركة بعد أن احيت كثيرا من الامال ، بقت هامشيه . بينما اخصب فكر جمال الدين الافغاني اخصابا دائما العالم الاسلامي . هذه المساجد التي لا تفرغ وهذه المنارات المتكاثره الشاخصه نحو السماء كصلاه خاشعة، تدين بها أولا لتعاليم جمال الدين الافغاني.

جمال الدين هو فكر تجسد فعلا . لقد كان حقنه من الكظرين - الادرينالين - انعشت جسد الاسلام . لكن رسالة الاسلام وكذلك الهيبه الروحيه والثقافيه والسيا سية لاسلام الانحطاط السياسي بقت عالقه في قلوب من آمن به، لكي لا تفارقها ابدا . حتي عندما يكون هذا الايمان غير معاش بشكل كامل وغير مضطلع به علي نحو صحيح .

سجلت سنة ١٤٩٢ الي جانب سقوط غرناطه حدثا هائلا مع بداية مغامرة لا نظير لها بالنسبه للغرب لكن ايضا بداية انحراف سيقوي ، علي مر السنين والقرون ، تطورا يجسده ويرمز اليه تصريح العالم الفرنسي لابلاس بخصوص الله، مؤكدا انه لم تعد له به حاجة كافتراض في منظومته الفكريه.

كانت اوروبا عند اكتشاف اميركا تتحكم في ٩٪ من الكرة الأرضيه . ولحظة انهيار الامبراطوريه المغوليه في الهند ، كانت تتحكم في ثلثها ، وباتت تتحكم في ثلثي الكرة الأرضيه بعد مؤتمر برلين والاقتسام الاستعماري للكره الأرضيه حوالي ١٨٨١ . وعشية الحرب العالميه الاولي كانت القاره الاوروبيه تسيطر علي ٨٥٪ من أراضي القارات الخمس .

إلـــهالغـــــــــرب

مع ميلاد هذا العام الجديد ظهر إله جديد : هو الرأسماليه التجاريه التي اعقبتها الرأسماليه الصناعيه التي ستولد منها الامبرياليه. مثل هذا النظام لا يسمح بالوجود الدائم لالهين اثنين في نفس الوقت . وقد تم هذا علي حساب الاله الاول . الاداة التي تغلبت عليه اسمها البارادیجم أو النموذج . هذه الشريحه المقسمه في الحقيقه والتي تحفر وتثقب بدون هواد ه كمثقب العظام . ادي كل هذا الي نجاحات مدوخة : نزل الانسان علي سطح القمر ، تراجع المرض تراجعا مشهودا . اختفت الأوبئه أو كادت انتشرت المعرفه بكثافة - علي الأقل في نصف الكرة الغربي - وبغض النظر عن مضمونها - اما الحسنات الماديه فمن ذا الذ ي يتجا سر علي انكارها ؟.

لكن يا لفداحة الثمن الذي دفعه الانسان والطبيعه معا ، وبثمن أي تبذير سفيه ، لأن هذا الاله الجديد ينفث سم الانانية التي بلغت مدي لم تبلغة قط . ولأنه يقتا . وها في نفس اللحظه اليت يعلن فيها<< لتتحقق ارادتي >>.

لقد اعتاد تاريخ الانسانيه علي التضحيات الفرديه والجماعيه ، التي قامت علي مذبح الطموح و<<المجد >> . لكن هذا الاله سيغتال عرقا بكامله : العرق الأحمر ، شمال وجنوب اميركا . وسيجعل البيض الوافدين من اوروبا يستأثرون بأرض الهنود الحمر . والذين استطاعوا منهم البقاء لم تكتب لهم الحياة الا بانطوائهم في تخوم غابات الامازون ، او بحشرهم في حظائرهم الخاصه التي ليس بامكانهم مغادرتها لأقرب مدينه لهم الا اذا كانوا حاملين لجوازات سفر داخل نفس الأرض التي كانت قديما << موطنهم >> . من بقي حيا من هنود اميركا لا حق له في الحياة الا في سراديب موت جديده وحتي هنا فهم ما زالوا مطاردين . ولكي يقطعوا نسلهم ، ها هم يعقمونهم . وينشرون بينهم الادمان علي الكحول. وفي نفس الوقت الذي يتعرض فيه هنود اميركا للاباده العرقيه ، يتعرضون ايضا لاغتيال من نوع آخر - اغتيال الروح - لاتمام اضخم عمل تدميري عرفه تاريخ البشر . ان التصفيه الجسديه لهنود اميركا ما زالت متواصله ليومنا هذا . ففي بوليفيا ، يقتلون بالطعم المسموم كما لو كانوا ذئابا او كلابا سائبه . عندما يأتون جوعي ليحوموا حول مزارع البيض . في البرازيل كما كشفت ذلك صحيفة <<لوموند>>، ينظم البيض في غالات الامازون رحلات قنص لاصطياد الهنود الاميريكيين . ومنذ سنوات قليلة اغتيل هنود اميريكيون في كاراكاس . لماذا ؟ لان سوقها كان يعاني من ندرة الجلود المدبوغه .

ولادة هذا الاله الجديد وهذا العالم الجديد الموسومه باغتيال العرق الاحمر ، ترافقت ايضا مع اخذ زبد ة عرق آخر : العرق الاسود بالنخاسة ، المختلفه عن الرق المنزلي ، المعروف في العالم الاسلامي والذي يريد بعض الغربيين ان يشبهه بها . حتي ولو كان الرق المنزلي نفسه مذلا للانسانيه جمعاء . لم تنته النخاسه

الا في القرن التا سع عشر . وليس ابدا لأسباب أخلاقيه كما حاول بعضهم ايهامه - الدوافع الأخلاقيه لم تلعب سوي دور جد ضئيل في صدور قرار منع النخاسه . لقد منعت النخاسه لان انجلترا لم تعد في حاجة اليها نظرا لتقدم اقتصادها . وكانت إنجلترا تهدف من منع النخاسة مضايقة منافسيها المباشرين وخاصة الفرنسيين . الشجار المتعلق بالرقم الدقيق لاختطاف العبيد السود يبدو في الواقع مشاحنه سخيفه نظرا لخطورة الموضوع . هل بلغ ١٠٠ مليون انسان ، اذ ان عدد العبيد بلغ ١٠ ملايين باعتبار ان عبدا واحدا يحتفظ به النخاسون الغربيون مقابل ٩ عبيد يقتلون كما يؤكد بعض الباحثين ، أم ان الرقم كان اكثر تواضعا ؟ حتي اذا لم نحتفظ ، علي افتراض المستحيل ، الا برقم ١٠ ملايين الذي لا يستطيع احد انكاره لانه معترف به من الجميع . يكفي ان يتذكر الانسان لكي يقتنع بما كان با لامكان ان تكون افريقيا اليوم ، ان انجلترا لم يكن تعداد ها الا ٣ ملايين نسمه يومئذ . وكان لابد من انتظار عصر نابليون لكي تصبح فرنسا بالخمسه والعشرين مليون سا كن اكثر بلدان اوروبا سكانا . اذ ان عدد سكانها كان مساويا لعدد باقي سكان اوروبا .

اضف الي ذلك ان المكسيك وحدها كانت تعد ٣٠ مليون ساكن عند قدوم الكورتيس الاسباني . وبعد ٣٠ عاما انخفض هذا الرقم الي مليون واحد فقط . هذا وحده كاف لبيان مدي المذبحة التي ارتكبت ضد العرقين الأحمر والأسود

تقريبا في نفس الوقت الذي تقرر فيه الغاء الرق ، كان الاستعمار يحل محله . والاستعمار ليس الا رقا مقنعا بالكا د ، مرفرقا بنهب ومذبحة كونيتين . فالجزائر وحدها فقدت نصف سكانها خلال المقاومه التي قادها الامير عبدالقادر : ٣ ملايين ساكن . ولكي تستعيد استقلالها فقدت مليون ونصف مليون انسان . ومن ذا الذي يتجاسر علي تقديم رقم اجمالي لجميع ضحايا المقاومه التي قادها المقراني وانتفاضتي اولاد الشيخ ، وانتفاضة الظهرة وزاعتوتا ومحاولات انتفاضات اخري محلية . ،لابد ان نضيف الي كل هذا تلك الحشود البشريه الهائله من الرجال والنساء والاطفال المحبوسه ١٨ ساعه يوميا بين جدران المصانع هذه الكنائس الجديده ، تلك الحشود البشريه الهائله باتت تقدم قربانا علي مذبح أمون الجديد : الربح .

كنتيجة طبيعيه للتركيز الاقتصادي المتعاظم دوما من أجل ربح دائما اكثر ، ظهر تركيز سياسي اد ي الي نهايته المنطقيه : حربين عالميتين ، الاولي كلفت الانسانيه ٢٠ مليون قتيل ، والثانيه ٥٠ مليون ، ومن نتائج ذلك ايضا : معسكرات الجنود وغرف الغاز العنصريه ، والجولاج ومستشفيات الأمراض العقليه لمعارضي موسوليني وهتلر وستالين ، قنابل هيروشيما وناجازاكي العنصريه ومبيدات الاوراق التي اسقطت بالاف الاطنان في فيتنام ، والانهار والبحيرات والبحار الملوثه ، والهواء الملوث أيضا مع رواسبها الاجتماعيه :

العنف الأعمي والأنانيه

ستقولون ان كل هذه الشرور قد خرجت من جرة باندورا خطأ . انها بالعكس حلقات في نفس السلسلة يشد بعضها بعضا ويبشر احدها بالآ خر ، واولها متضمن سلفا في اخرها . من اول هندي اميركي اغتيل

الي مبيدات الاوراق في فيتنام ، يوجد في نفس المنطق المرعب الذي حدد انحرافا في مسيرة المصير البشري لم ينج من شره أحد .

التبذير ، هو بالتأكيد حطام هذه الأشياء ، هذا التلوث الذي يعلن افلاس النموذج الذي قامت عليه الحضاره الحديثه بكاملها . بهذا الاطار الضيق الذي يقدمه الإنسان ، بهذا الانتقاص لكل ما يجعل حياته نوعية ، بالهواء الذي يتنفسه ، وبالماء الذي يشربه ويلعب فيه ، بالمعمار الذي يخنقه والذي يجعله كل اسبوع يبحث بحثا مسعورا عن فرار قصير الي الطبيعه نفسها التي يعمل جاهدا علي تدميرها دون رحمة . لكن التبذير هو ايضا وخصوصا تبذير الانسان . فكل واحد يؤثر في الاخر كنوع من الفعل ورد الفعل .هذا الجرم يطال الغرب والشرق معا .

اعرف بالتجربه ان ما قلته حتي الان بقلق الكثيرين في الغرب . وسيجد فيه بعضهم نبرات عنصريه ضد الغرب . لكن ذلك سيكون افتياتا علي الكلمات . لا اريد ابدا ان اقيم محاكمه للغرب كله ، الذي شيد الكاتدرائيات ، غرب القديس اوجيستان والقديس توما الاقويني .

لقد انتج الغرب رجالا ونساء اجلاء ، وانا اجدر من يتحدث عن ذلك . انا الذي كان علي ان اعد صداقاتي الوثيقه خلال حياة مضطربه . وقد وجدت دائما في الغرب مثل هذه الصداقات . وهذا مالا انساه . ان الامر يتعلق فقط باصدار حكم علي مرحلة تاريخية سيطر عليها الغرب لا اكثر ولا اقل . من الذي لا يري ان حصيلة هذه المرحلة التاريخيه - لا تاريخ الغرب كله - لها جوانب سلبيه بل كارثيه لشعوب كثيره غير غربيه ، لكي لا نقول علي اعراق با كملها - خاصة العرق الحمر - بل انها في نهاية المطاف سلبية حتي بالنسبه للغرب نفسه . من الذ ي لا يري ان هذه الحضاره التي ولدت منذ خمسة قرون تقريبا قائمة علي قبر الهنود الحمر وان عظاما بشريه هائله تملؤ الارض حول مائدة الوليمة المنصوبه ؟ لماذا لا يسمح بالخوض في هذه المسأله الخطيرة الا تلميحا لا تصريحا ؟

واقعه واحدة تكفي لفهم ما تقدم فهما افضل . منذ بعض الوقت بدأت وسائل الاعلام تتحدث عن الهنود الحمر ، عن الفظائع التي لحقتهم وما تزال تلحق لهم . صدرت كتب وصفت بجديه وموهبه مأساتهم ، موت روحهم ، ابا دتهم كأقليه التي تتم ابا دتهم كنوع انساني التي بدأت منذ خمسة قرون والتي ما زالت متواصله حتي اليوم كما رأينا ذلك من قليل .

لكن من يندودن بهذه المأساة يكتفون ، كما في السيرك الروماني ، برفع الابهام نحو السماء لكي يطلب عدم الاجهاز علي الضحيه << كفي ، شيئا من الرحمة>> هذا ما يقولونه للاتسانيه .

كم هو عدد الذين يطالبون بشيء غير الرحمة للهنود الحمر الأميريكيين ؟ المطالبه مثلا باسترداد الاميريكيين لمتلكاتهم ، وقبل كل شيء بأرضهم وثقافتهم . ولن يكون ذلك سوي وضع الأمور في نصابها الصحيح .بالطبع ، هذا امر لا يعقل ، ضرب من الهذيان أليس كذلك ؟

هل بسبب << لاناز>> (وكالة الفضاء الاميريكيه) ومخزون القنابل النوويه المودوعه في بطن الولايات المتحده ، والقوه الهائله لاسلحة الدمار التي تكدست فيها ؟ لكن ليس بسبب ذلك فقط : بل

ايضا بسبب جيفرسون ، لنكولن ، جامعة بركلي ، ومعهد ماساشوش بل بسبب جون هاين وارتور ميللر او كل ذلك مجتمعا وهو ما يثير الابتسام ، نعم ، ابتسامه الرثاء عندما نستحضر موقفا آخر مختلفا تماما عن موقف الاسترحام او موقف الاصبع المرفوع الي السماء.

بالرغم من ان التاريخ قد برهن علي ان لا شيء بنهائي وانه يعرف كيف ينتظر طويلا وطويلا جدا احيانا ، ليذكرنا بهذه الحقيقه . نادرا ما يعفوا التاريخ عن الجرائم الكبري . ،اباد ة الهنود الاميريكيين ارتكبت ضد عرق بكامله . لكي لا نتحدث عن الجرائم التي ارتكبت ضد السود ، سكان المستعمرات واليهود الغجر . يكفي ان ينظر الانسان حوله وان يلقي نظره ثاقبه علي ما هو قيد الحياه . سيتضح عندئذ ان موت الهنود الاميريكيين طويل جدا . ورغم انهم ملاحقون حتي في قلب الادغال الامازونيه فانهم يثيرون تقريبا في كل مكان ببطء ولكن بيقين ، موجه متصاعده من الجنوب نحو الشمال . منذ الآن في خمس جمهوريات اميريكيه وسطي وجنوبيه يمثل الهنود الحمر اغلبية السكان .

التاريخ والطبيعه ويد الله تعرف الطريق الافضل لاصلاح مظالم جريمة من اكبر الجرائم في تاريخ البشر . هذا الاصلاح للجريمه هو اولا ديموغرافي . وجميع المكائد ، الفكريه والماديه ، ولوقف تزايد عدد سكان الهنود الحمر لم تجد نفعا . لكن اصلاح هذه الجريمه يأخذ احيانا شكلا سياسيا عندما لا يلجأ الي حمل السلاح كما في غواتيمالا . بالتأكيد << لانازا>> حاضرة تصوب صواريخها نحو السماء ، لكن اقول لمن تطمئنهم هذه الصواريخ المصوبه نحو السماء لا تنسو المثل الاسيوي القائل : << عندما يشير الاصبع الي القمر ، يري الاحمق الاصبع >> .

الإســـــلام التقدمــــي

في مواجهة العلم ، والتكنولوجيا ، والعقلانيه وتطور << الشك المنهجي >> عند الفلاسفه الجدد ، اليس الاسلام في هذا السياق ملجأ ، محاولة للتعلق بالماضي امام الخضات الاجتماعيه والثقافيه التي لم يسبق لها نظير علي وجه هذه الارض ؟ اسألوا انفسكم . اذا كان علينا ان نتحدث عن ملجأ ، فإنه ينطبق اكثر ما ينطبق علي هذا الجزء من الشباب الغربي الحائر الباحث عن دين جديد ودخيل ، وعن آلهة جديده . الاسلام لا يرفض استخدام العقل . وهذا تحصيل حاصل . وانما هو يرفض استعمال العقلانيه للعقل . وبالمناسبه ، فمن المفيد التذكير بأن الكوجيتو << أنا افكر فأنا موجود >> قد صاغها حرفيا تقريبا الغزالي . اي قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون . وليس من المستبعد نظرا لشهرة الغزالي في اوروبا يومئذ ان يكون ديكارت قد اخذها عنه . لكن الغزالي استخدم الكوجيتو استخداما مختلفا قاده الي التصوف . اختياراتي ليس هذا مكانها . وهذا ما احب التأكد عليه . رغم اني اكن احتراما كبيرا للغزالي الذي يعتبر احد افضل الأدمغه في تاريخ البشر ، فاني اقف بالحري الي صف ابن رشد في السجال بينه وبين الغزالي . واعتبر ان احد اسباب الانحطاط الديولوجي للاسلام يعود الي ان مجهود ابن رشد لم تقع متابعته ، وان العلم الاسلامي لن يأخذ نوبته ويلعب دوره . النوبه ستنتقل الي الغرب واولا بواسطة القديس توما الاقويني حتي في دحضه لافكار ابن رشد .

في حين ان الله قد طرد من الحياة في الغرب وحل آلهة آخرون محله ، فإن الغالبيه العظمي من المسلمين لا تعترف الا بآله واحد : اله الاسلام . وهو نفس اله الكتاب من اليهود والمسيحيين .

قدرة الاسلام علي تعبئة الناس في اتجاه التقدم لا تحتاج الي برهان . فالتاريخ يشهد عليها بوضوح . من وجه شعبنا نحو التحرر غير الاسلام ؟ اليس افتراء علي الكلمات ان ننسب للقوميه معني غير معناها الحقيق عندنا ؟ عند نا في الجزائر ، في المغرب ، في تونس ، في مصر والسودان وفي كل مكان من دار الاسلام في مواجهة كل التحديات الخارجيه وخاصة التحدي الاستعماري والامبريالي . وعندما كانت جميع قناعاتنا تهتز وجميع احلامنا تتلاشي ، الم يكن اخر ملجأ لنا ، الذي هو غالبا رمز النصر هو الله اكبر ، الذي يحيي الهمم الخامده ، ويزيل الخوف في القتال في حرب رمضان كما في طهران . في غزه نوفمبر ١٩٥٤ كما في زمان الامير عبدالقادر ، من حرب الريف الي حرب الحاج عمر في افريقيا السوداء ، من حرب المهدي في السودان الي حرب عمر المختار في ليبيا .

في كل مكان ، عندما كنا نظن اننا قد اصبحنا نزرع تحت الاغلال ، فإن هذه الصيحه ، هذه القذيفه الناريه التي نرميها في وجه العسف والطغيان والحيوانيه كانت دائما تتصاعد من صدورنا تمجيدا لله وتشريفا للانسان . والتقدم اليس هو قبل كل شيء حرية وكرامة ؟

اما فيما يخص قدرة الاسلام علي << التعبئه في منظور تقدمي>> فلابد من ان نعرف مضمون هذا التقدم . ما هو التقدم المقصود ؟ هل التقدم الذي يقود الي الاندهاش امام ادوات مجتمع الاستهلاك ، التي هي قادرة علي نقل الانسان الي القمر ، لكنها في نفس الوقت تملؤ ثلث المستشفيات بضحايا الأمراض العقليه ؟ هل التقدم الذي يجعل رواد الفضاء يضربون الرقم القيا سي في الدوران حول الارض مدة ١٠٠ يوم ، لكنه يسجن ٧٠٪ من المسنين في ملاجيء العجائز ، التي هي تمهيد للموت ويجعلهم يفضلون رفقة القطط والكلاب (بنسبة عائلة الي اثنتين في فرنسا حيث تبلغ الميزانية السنويه لصيانة الكلاب وحدها حوالي ٤٠٠ مايار فرنك قديم) ؟ هل التقدم الذي يحل رموز الجنيه (عنصر الوراثه) ولكنه يقدم بسخاء (٣٠ مليون دولار للمنظمه العالميه للصحه لتمويل مشروع مكافحة الامراض الاستوائيه التي تكبل مليار انسان وتجعل حياتهم جحيما ؟ هل التقدم الذي لا ينفك يضاعف الهيئات الرسمية للمساعد ة في نصف الكره الشمالي لتعويض الخراب الذي لا يعوض الذي احدثه نصف الكره الجنوبي ، خراب هذا العنف الأعمي الذي يعود اليوم اليه والذي لا يستثني حتي الأطفال المختطفين او المقطعين اربا لقاء فديه ؟ هل التقدم الذي يبدو انه سيعود بنا من جديد الي الطاعو ن الاسود ومشتقاته مثل المنظمات العنصريه في الولايات المتحده والفاشيه في ايطاليا ، بعد جيلين بالكاد من اختفاء موسوليني ، هتلر ، ستالين ، جوبلس ، وبيريا ، أليس المحيط الحيوي ونادي روما هما اللذان يرفضان هذا النوع من التقدم؟

علينا اذن ان نسوي مشكلة دلالة الكلمات قبل ان نقدم اجابه او بما هو ادق ، بعض عناصر اجابة ، لان الاجابه التي بامكانها تقديم حل مرض لجميع المسائل المرتبطه بجميع المشاكل الملحقه ما زالت الانسانيه لم تصل لحلها بعد . المسأله المتعلقه بقدرة أو عدم قدرة الاسلام علي << تشجيع>> التعبئه في منظور التطور يحمل في ثنايا ه اتهاما اشد خطوره حتي ولو لم يكن الا موحي به :لاتهم الا القدره علي التعبئه بل القدره علي التطور نفسه . وبالامكان ترجمة هذا الاتهام كما يلي : اليس الاسلام مصابا بعجز عن تشجيع التطور بمفهومه الغربي ؟ في الواقع هذا الأمر لم يدرس بما فيه الكفايه في نظري . لقد بدأ الاسلام << ينكفيء>> اذا تحدثنا مثل فوستر دالس في اللحظه نفسها الذي لاحت فيها معالم مرحلة تاريخيه جديده: مرحلة الرأسماليه التجاريه التي تحولت فيما بعد الي رأسماليه صناعيه .

العجز عن بعث التصور الرأسمالي الا يكون في الواقع عجزا عن التكيف مع نظام بعينه : هو الرأسماليه وكذلك مع النظام الآخر الذ ي يزعم نفي هذا الاخير : الماركسيه ؟ هذا المشكل يستأهل الطرح وما زالت بعض الدراسات المفيده احيانا لم توفيه حقه .

من جديد ها هو الاسلام ينبض حياة ، وغدت شعبيته علي مسرح التاريخ مشهوده الآن حيث نضجت شروط جديده تسمح للانسانيه بان تتجاوز المرحله الرأسماليه في تعبيرها المعروف . الا يدل هذا من قبل الاسلام علي سعي حثيث لتشجيع التطور شرط ان يكون هذا التطور قد اعد ليكون في خدمة الانسان اولا واخيرا ؟ حتي اذا لم يصل بعد لشيء من ذلك ، فان هذا الظمأ ، هذا التوتر من اجل بلوغ هذا الهدف ، الا يشجعان علي الثقه فيه والاتكال عليه ؟ ان مايترا ءى شرا ، حتي وان كان قد صيغ تلميحا ، الا يكون هو الاحترام الذي تقدمه الرذيله للفضيله ؟

ليس من الوارد هنا تقديم برنامج عمل دقيق يندرج ضمن مشروع حضارة جديده . مثل هذا العمل ما زال لم ينجز بعد . ولابد لانجازه من جهد واجتهاد جماعي يبذلهما المسلمون خاصة من أوتي منهم العلم الضروري لاعداد مثل هذا المشروع وهو ما لا املك منه شيئا . لكن الي جانب هذا الجهد الفكري المطلوب ، العمل مطلوب للتصحيح الضروري . بالتأكيد ، لن يخرج مشروع هذه الحضاره من << غرفة التأمل >> من مخبر ، مثل بدلة جا هزه ، بل يتكون شيئا فشيئا بلمسات متتاليه ضمن عمل في الهواء الطلق والحر يرتبط بالتأمل والجهد الفكري ارتباطا جدليا .

حضـــارة أخـــــري

ما هو المقصود عمليا ؟ المقصود هو مشروع حضاره - اذن ذات بعد كوني - نعارض به الحضاره الرأسماليه ونظامها العالمي ، مشروع ارقي نوعيا ، يرمي الي علاقة نوعيه بين الانسان والانسان وبين الانسان والطبيعه . ولن يكون هذا ممكنا الا اذا قضي هذا المشروع الحضاري قضاء مبرما علي هذه الثمره التي عفنت كل شيء في النظام الغربي : الا وهي استغلال الانسان للانسان واستغلال الاجهزه للانسان . واستغلال الانسان للانسان الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي في الغرب واضح كل الوضوح في الاشتراكيه المطبقة في الدول الشرقيه << اغتصاب املاك المغتصبين >> في الاشتراكيه الشرقيه تمت لكن لا لصالح المنتجين المبا شرين بل لحساب اكثر المغتصبين ضراوة : الا وهو الدولة .

العالم الاشتراكي الرسمي ، وهو الوحيد الذي يهمنا هنا ، لم يشكل بديلا مقنعا للعالم الرأسالي لقد ولد هذا النظام منذ ٦٥ عاما من المفروض ان يقضي علي شرور الرأسماليه . لكن ها هو يعترف بهذه الشرور جميعا ويمارسها بدوره وفي مقدمتها استغلال الانسان للانسان . اقل ما يقال في عذا الصد د ان الأهداف التي اعلنها العالم الاشتراكي لم يتحقق منها شيء ، والبروليتاريا التي كان من المفروض ان تصبح المشرفه علي عمل بنائي هائل لم تبرر الآمال التي علقت عليها . مواجهة الرأسماليه التي قيل مرارا انها ضرورة لا غني عنها لم تحدث كما نصت علي ذلك العقيد ه . والحرب الدائره بين الرأسماليه والاشتراكيه الرسميه والمفروض فيها ان تنتهي بموت الرأسماليه طالت ولم تسفر عن نتيجتها المرجوه بل الأدهي من ذلك ان الضربات التي وجهها الخصم المحتضر بالقوه قد احدثت اضرارا اكثر مما كان متوقعا

وتركت آثارا لا جدال في دلالتها : معسكرات الاعتقال الستالينيه أو الجولاج كما باتت تسمي . ولا جدال اليوم في ان الاشتراكيه الرسميه تلاحق نفس النظام الرأسمالي : مجتمع الاستهلاك . وهذا الهدف كامن بالقوه في شعار الاشتراكيه الرسميه : << اللحاق بالرأسماليه >>.

منذ متي كان علي هذين القطارين ، الرأسمالي والاشتراكي ، ان يتصا دما ، ها قاما بانعطافه ستقودهما اليوم الي ان يسيرا متوازيين في نفس الاتجاه ، الي نفس المحطه ، الي نفس الثقافه ، الي نفس الحضاره ؟ هل منذ يالطا حيث تقا سم تشرشل ، روزفلت وستالين اوروبا عشية هزيمة المانيا الهتلريه كما يؤكد البعض ام منذ تبني لينين سنة ١٩١٨ التيلوريه التي هي طريقة علميه جهنميه لتكثيف استغلال العمال وتحويلهم الي الآت صماء؟ لا شك ان هذا السبب الأخير حاسم . ولكن لا شك ان تصفية ستالين لسلطان جاليف ، هذا التتري الذي كان صديقه ولكنه كان نصيرا للثوره في المستعمرات ولممارسة تراعي الاسلامي قد اثرت كثيرا علي افقاد الاشتراكيه السوفياتيه آخر اوهامها . لقد قدم سلطان جاليف حياته ثمنا لجهله ان التعصب العرقي الروسي توأم للتعصب العرقي في الغرب الرأسمالي . لكن ما هو اشد من العوامل المذ كورة التي جعلت الرأسماليه والاشتراكيه تلتقيان علي ارضيه واحده وهدف واحد هو التواطوء النشيط بين ثورة اكتوبر - وهو حدث غير معروف تقريبا - وموءسس الاسره البهلوانيه في ايران . فقد شارك الحزب الشيوعي الايراني الذي سيسمي نفسه لاحقا توده مشاركه فعاله في تصفية جمهوريه جيلان التي قامت في ايران منذ ١٩١٦ في اعقاب نضال مسلح ظافر واعلنت من تلقاء نفسها انها << جمهوريه المجالس العماليه>> (السوفيات) وطلبت من ثورة اكتوبر مساعدتها والاعتراف بها . لكن دون جدوي . عاملان مزعجان في جمهوريه جيلان مناقضان للعقيد ه : الذين صنعوها كانوا فلاحين وملهمها ، ميرزا كان تلميذا لجمال الدين الافغاني . انها نفس العقيده التي جعلت انجلز يقول << فتح الجزائر يعتبر حدثا هاما وملائما للتقدم والحضاره>> وهي قناعه كان يشاركه فيها نسبيا ماركس بخصوص احتلال انجلترا للهند .

منذ تصفية جمهورية جيلان ، التيلوريزم ، اغتيال سلطان جاليف ، صفقه يالطا حدث حدث آخر سرع الاتفاق بين الاهداف المشتركه للرأسماليه والاشتراكيه الرسميه : هو تشابك المصالح الاقتصاديه بين النظامين الذي تشجعه الشركات المتعدده الجنسيه الغربيه التي تتكاثر خلف << الستار الحديدي >> وقد حيت موسكو هذه الظاهره بلسان فصيح هو لسان وكالة نوفوستي التي كتبت بالحرف الواحد في فبراير ١٩٧٤ << منظورات عظيمه تدفع الشركات الاميريكيه الكبري : جنرال الكتريك ، جنرال موتورز انترنا شيونال برنس ماشين الي توقيع عقود مع الاتحا د السوفيا تي >> وتمضي نوفوستي قائله :<< ان عمالقة ماليين مثل روكفلر وبنك اميركا وبنك الولايات المتحده للتوريد والتصدير فتحت عندنا فروعا لها . حتي السا د ه أصحاب تشيز مانها تن بنك يشعرون بالفخر لانهم اجروا مكاتبهم في العنوان التالي : ساحة كارل ماركس >> وتختتم نوفوستي مقالتها قائله : << اليس ذلك رمزيا علي نحو رائع >> . فعلا انه لرمز رائع . والي قائمة هذه الشركات الاميريكيه يمكن ان نضيف : كروب ، فيات ، بيجو ، وينو ، الصفقات الحقيقيه التي حققتها الشركات اليابانيه المتعد ده الجنسيه في سيبيريا وايضا اكتساح نادي البحر الابيض المتوسط لبلدان أوروبا الشرقيه .

هناك عامل مهم يدل علي تشابك هذه المصالح بين الغرب والشرق هو اهمية ديو ن بلدان اوروبا الشرقيه ازاء الغرب من ١٩٧٥ الي ١٩٨٠ تضاعفت ديون البلدان الشرقيه ثلاثة مرات : من عشرين

مليار دولار سنة ١٩٧٥ قفزت الي ٦٠ مليار دولار اضف الي ذلك ان ثلاثين بالمئه من تجارة اوروبا الشرقيه مع الخارج تجري مع الغرب وان أربعين بالمئه من واردات بولندا تأتي من الغرب وأن بولندا وحد ها تستأثر بثلاثين مليار دولار من هذ ه الديون اي نصف ديون بلدان الشرقيه من الغرب . مدفوعات هذه الديون تلتهم ٨٠٪ من عملاتها الصعبه وهذا ما يبرهن علي بوءس اقتصادها ويساهم بقوه في اثارة استياء الجماهير الشعبيه فيها ولاشك ان مثل هذا الانحطاط الاقتصادي قد كان وراء احداث بولندا الاخيره وهكذا فآثار الأزمه الاقتصاديه في الغرب هي نفسها في الشرق بل انها في الشرق تبلغ احيانا مدي اوسع واعمق وهذا ماجعل صحيفه اسبوعيه فرنسيه تكتب : << معظم بلدان الديموقراطيات تعاني هذ ه السنه من الركود الاقتصادي : هذا الداء الذي قيل عنه مرارا انه داء رأسمالي . وبلدان الكتله الاشتراكيه عليها كجميع البلدان الأخري ان تقود سفينتها بحذر شديد كما قال احد الخبراء انه الانتقال المعروف من سيء الي أسوأ >> .

التبلوريه مرفوقه بهذ ه الشركات المتعدده الجنسيه ، التي ليس بوش وجورباتشوف في نظرها سوي رئيسي قبيله قصيرة النظر ينسجان دون ان يرف لهما جفن علاقات خانقه للعالم الثالث ليرسيا نظامهما العالمي الذي يتعالي علي الحدود القوميه الباليه : انه حلم قد اصبح جزئيا

حقيقة : تلاقي نظامين يعملان في ا لأرض بدقة تضاهي دقة ابولو وسيوز في السماء، كما ان النظامين الغربي والشرقي متشابهان، كذلك الإنسان هنا وهناك، فالانسان الشرقي توأم لأنسان الغربي حتي في الملاعب ، ساعد الرياضي البولندي " كا زاكيفييز" بطل العالم في القفز العالي بالعصا المرفوع علي نحو ثأري بعد ان نجح في قفزته امام مئة الف مشاهد روسي شوفيني يصفرون عليه . صورة مألوفة في ملاعب الغرب وملايين من مشاهدي التلفزة ليسوا علس استعداد لنسيانها .

في النهاية الاشتراكية الرسمية والرأسمالية يظهران اكثر فاكثر كما هما في الواقع : ظاهرتان غير متناقضتين لنفس الرقعة الثقافية ، لنفس الحضارة ، لنفس الثقل ، يجران وراءهما استغلال الانسان للانسان بكل عواقبه الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية والثقافية . ويعطي الحزب الواحد في الاشتراكية الرسمية حدة اكثر لهذه العواقب الوخيمة .

تبقي مشاكل التكتيك الآنية ، المصالح التي تقضي بأن لا نصدر نفس الحكم علي الغرب والشرق . كثيرا ما قادت مقتضيات هذا التكتيك الي تفاهم قوي التقدم في العالم الاسلامي مع البلدان الشرقية التي تجد فيه هي ايضا مصلحتها . بيد ان التكتيك لا ينبغي له ابدا ان يصبح بديلا عن الاستراتيجية .

مطلوب من المسلمين ان يبتدعوا عالما جديدا حيث لا مكان للا ستغلال سواء في داخل نظامهم او في علاقاتهم مع الآخرين ، الذين لا يشاطرونهم ايمانهم ، عالما بدون ربا ، وأنا استعير هذا التعبير من الثورة الاسلامية في ايران ، عالما تلقي فيه المشاكل الراهنة حلها الصحيح: مشاكل التنمية ، التي تجعل من الانسان همه الاول في شمولية حادة يتميز بها الاسلام ، وتحافظ علي الطبيعة – لان التنمية والمحافظة علي البيئة وجهان لعملة واحدة – تنمية تحل مشكلة الجوع الذي يصبح اكثر فاكثر مشكلة كبري نظرا للانفجار الديموغرافي في العالم الثالث الذي سيعد اكثر من ٥ ,٦ مليار نسمة على في العالم سنة ٢٠٠٠ ، وتحل مشكلة العنصرية واخيرا مشكلة الامبريالية .

كما تحل مشكلة الثقافة المرتبطة باختراع معرفة وعلم وتكنولوجيا تسهل تحقيق هذه الاهداف الكبري لقد قلنا كلمة عن العلم والتكنولوجيا بالنظر الي المقولات التي يجرانها وخاصة الاستغلال واشرنا الي انهما حلا اليوم محل سياسة الغزو الاستعماري القديمة لكن بأسلحة جديدة اكثر خبثا لربطنا بعربة الامبريالية . اختراع عالم جديد ، يعني اولا اختراع علم وتكنولوجيا جديدين ، ملائمين لهذه الاهداف الجديدة . لان حضارة جديدة تتطلب ادوات جديدة . وهذه القناعة بدأت تظهر بقوة في العالم الثالث وهنا وهناك ،تبذل بعض الجهود لسد هذا العجز . مثلا في ماليزيا نجح برنامج بحث علمي يخص استعمال المطاط الطبيعي في جعل شجرة المطاط تنافس المواد التركيبية التي تنتجها الشركات المتعددة الجنسية . وكذلك في البرازيل حيث نجح برنامج مهم يسمح باستعمال الكحول كمادة مضافة لوقود السيارات . والعالم المصري فاروق الباز، هذا الجيولوجي المشرف علي تمرين رواد الفضاء الاميركيين ، عبر في تصريح له بأنه يتمني ان يستخدم معرفته للعثور علي المياه في مصر والعالم العربي بدلا من استخدامها في السباق الي غزو الفضاء الدائر بين العملاقين . والباكستاني عبد السلام ، الحائز علي جائزة نويل في الفيزياء لعام ١٩٧٩، والذي يشرف جميع علماء العالم الثالث ، وجه نداء للبلدان النامية - خاصة منها التي تمتلك موارد مالية مهمة من عائداتها النفطية - لجمع مليار دولار يوظف في تشجيع البحث العلمي في العالم الثالث من اجل : " تشجيع تفتح المواهب في العالم كله " كما يقول هو نفسه . والجدير بالذكر ان عبد السلام يشرف اليوم علي المركز العلمي للفيزياء النظرية الذي أسسه في تريستا عام ١٩٦٤ .في الغرب نفسه تتكاثر الهيئات الخاصة المتخصصة في البحث عن تكنولوجيا اكثر ملائمة لمشاكل البلدان المتخلفة ." الدليل البيبليوجرافي للادوات" من تأليف فالانتينا بوريمانس احصي ٢٠٠ من هذه الادوات في العالم . ونعلم ان احداها قد شجعت مخترعا فرنسيا اخترع محركا بالفرقعة يستخدم الطاقة الشمسية وهو مستخدم الآن في موريطانيا كما اخبر بذلك فرانسوا كلوزي في كتابة : " خطر التقدم" .

هذه المشكلة الاسياسية تتحكم في بقية المشاكل : لا مجال للتنمية اذا لم نوضح اولا وقبل كل شيء المكونات الثقافية .

وفي هذا الصدد الايرانيون محقون عندما اغلقوا جامعاتهم وقرروا ان لا يعيدوا فتحها الا بعد اعداد برنامج تعليمي جديد قائم علي احترام ثقافتهم واغنائها.

مجتمع المســـــاواه

واخيرا لتكوين شروط ملائمة لتحقيق عمل كهذا في منتهي الاهمية مرصود لاعادة صياغة الاسلام خدمة لمتطلبات الحاضر، فان مشكلة اليمقراطية تطرح نفسها كمشكلة جوهرية التخطيط، الارادية ، الليبرالية تكشف عجزها جميعا عن تشجيع تطور حقيقي، لانها جميعا نست ان تجعل الانسان نفسه الصانع الحقيقي لمستقبله ، المهتم اهتماما حقيقيا بعملية التنمية . فقط التسييرالذاتي المعمم علي جميع القطاعات الاقتصادية ، الاجتماعية ، الثقافية هو القادر علي تلبية هذا المطلب ، شرط ان لا تكون هناك قطيعة مع السلطة السياسية . وان يسيطر المنتجون انفسهم علي السلطة السياسية ، سلطة صنعها والاشراف عليها . هذا هو النظام الذي ينادي به بني صدر في ايران تحت اسم النظام التوحيدي

والذي سأسميه شخصيا مجتمع المساواة الكاملة . وهو بنظري ارقي من المجتمع الاشتراكي لانه يقرأ اكثر منه حسابا للبعد الاجتماعي ويسمح بتوزيع افضل لفائض الانتاج . مثل هذا النظام لا يتوافق مع الحزب الواحد الذي يعقم مبادرات القاعدة ويدفع الي مستوي نادر مفهوم التفويض ليصبح في النهاية نقابة لاصحاب المصالح . علي صعيد المؤسسات ، وعلي صعيد الدولة ينبغي ان ينطلق اجتهادنا من فترة الخلفاء الراشدين التي يجب ان تضيف اليها خلافة عمر بن عبد العزيز . لقد بدأ الانحراف منذ خلافة معاوية وشوه مفهوم الشوري فقد حل الظلم محل العدل ، والخديعة محل الاخلاق ، كما ادخل معاوية بدعة توريث الخلافة التي استوردها من تقاليد بيزنطية . اما الخلفاء العباسيون فسيفضلون استنساخ التقاليد الفارسية . الانحراف الذي اصاب باكرا نظام الحكم في الاسلام لا ينبغي ان نجدده اليوم بالتبني المنهجي للنظام الغربي الراهن . من ذا الذي لا يري نواقصه في الغرب نفسه ان مساوىء " اللانظام" عندنا دفعت البعض منا الي تبني النظام الغربي بحرارة عملا بالمثل الشعبي : " اللي شاف الموت يرضي بالحمي " . علينا ان نرفض هذين الموقفين . لان ابتداع نظام جديد لتسيير الشؤن العامة . التسيير الذاتي المعمم المرتبط بحكم الجماهير لنفسها بنفسها هو الذي ينبغي ان يشكل قاعدة هذا النظام الجديد وان يقدم افض شروط النجاح لانه يقيم لا مركزية حقيقية تجعل من كل قرية ، من كل حي بل ومن كل عمارة مكانا لعمل متميز . من اجل تربية الثورة – وقد كتب باولو فريو بهذا الصدد اشياء صائبة – علينا ان نستخدم كلمة الشوري بدلا من التسيير الذاتي ، كلمة الجماعة بدلا من الجمعية الشعبية الريفية ... لماذا لا نعترف بان استخدام مصطلحات التسيير الذاتي ، الجمعية الشعبية الريفية مع جماهيرنا الشعبية الحساسة اكثر لمصطلحات مرتبطة بذاكراتها الثقافية ، يعني استخدام لغة متصنعة وباطنية .

هناك مشكلة اخري مرتبطة ارتباطا عضويا بالديموقرا طية هي مشكلة الاقليات التي باتت تكتسب اهمية كبري لا في العالم الاسلامي فقط بل في كل مكان تقريبا. اقليات لغوية او دينية تناضل من اجل توكيد اكثر كمالا واكثر فعلية لفوارقها الخاصة . تلبية هذه المطالب المشروعة في حد ذاتها وجه مهم لهذا العمل الشامل . وهو من الاهمية لدرجة انه يشكل شرطا اساسيا لنجاحه . لقد صرحنا لجريدة لوموند بكلمة تتعلق بالمسألة اللغوية البربرية في الجزائر . وهو يذكرنا بمشكل آخر اكثر خطورة مثل مشكل الاكراد او الدروز في العالم العربي . من الذي لا يدرك ان المسيحيين واليهود الذين يعيشون في العالم الاسلامي يطرحون مشكلا ملحا جدا ، وكيف نلبي مطلب الحق في الاختلافات للاقليات الاسلامية ونرفضة للاقليات غير الاسلامية . كيف نستطيع ان نتوصل لاغناء الانسان المسلم دون اغناء الانسان المسيحي او اليهودي العائش في العالم الاسلامي في الوقت نفسه ؟

ينبغي ان نعير انتباها للتضييقات والتحفظات حول قدرة الاسلام علي تشجيع تحقيق اعادة البناء . ولماذا تنكر ان مثل هذه التضييقات والتحفظات مصدرها اليسار وحتي اقصي اليسار . لماذا مثل هذا التحول ؟

من الطبيعي ان يكون مفهوم ماركس عن الدولة مستلهما من تجربة كومونة باريس العابرة التي دارت من ١٨ مارس الي نهاية مايو ١٨٧١ لتصبح لها قيمة عملية وفعالة ابان ثورة اكتوبر ١٩١٧ ، أي بعد ٤٦ عاما ، بل مازالت لها قيمة الي يومنا هذا ، بينما مطلبنا نحن الذي تبرره تجربه مقنعة دامت حوالي ٤٠ عاما يصبح محل شك ، فقط لانه يعود الي ١٥ قرنا .

لماذا يكون لشعار الانتفاضة الذي اطلقه لينين في ١٩١٧ - وهو شعار اخذه من بيونار ايام الثورة الفرنسية الكبري - قيمة مقنعة، بينما ترفض بعض اعمال الخلفاء الراشدين كرسالة عمر لأبي موسي الاشعري ، أو وصية ابي بكر لاول جيش سيره لفتح الشام وعظات الامام علي ومجموعة هامة من الاعمال التي بامكانها ان تكون مدونة للحكم دون ان ننسي الخزان الهائل للسنة . لماذا يرفض كل هذا التراث الذي يشكل عناصر كفيلة بجعل الاسلام معاصرا لعصره ، بمثابة ارساء لجهد فكري قائم علي الاجتهاد الذي يفتح ابوابا نحو جرأة جديدة تدعو لتغيير الاتجاه وتجاوز الذري نحو البحار البعيدة ، تحقيق هذه الاشياء جميعا هو الشرط الضروري لهذا التجديد الذي انتظرناه طويلا .

بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لبعض من غير المسلمين يزداد عددعم باستمرار ، هذه الحقبة الممتدة من الهجرة الي اغتيال علي ، تضاف اليها خلاقة عمر بن عبد العزيز، لامثيل لها منذ بداية تاريخ البشر . لم توجد قط، مع اخذ النسبية بعين الاعتبار ، حكومة اكثر عدلا من حكومة ابي بكر ، عمر وعثمان (خلال السنوات الستة الاولي من خلافته) ، علي وعمر بن عبد العزيز، بالنسبة لهؤلاء المسلمين ، اذا وجد رجل عادل منذ آدم ، باستثناء الانبياء فهو عمر ولا يعرفون رجلا اكثر كمالا من علي .

لكن اكثر من ذلك ، بالرغم من الثغرات الخطيرة احيانا عند الامويين ، العباسيين ، الفاطميين ، الموحدين ، المرابطين او المونغول ، ألم تكن الحضارة التي انحدرت منهم هائلة بالقياس الي التراث الانساني ؟

ان هذا وحده يبرر كل التبرير هدفنا المنشود . لكن هناك ماهو اكثر من ذلك . هناك هذا الاندفاع الذي يحرك عالما بكامله ، اندفاع شبابنا الذي يطمح الي الارتباط مجددا وبشكل وثيق بما ظل يسكنه دوما ، شبابنا الذي يطمح الي الخلق ، خلق عالم يستطيع شبابنا ان يشعروا فيه انهم غير غرباء، حتي يتمكنوا من الاضطلاع بكامل دورهم كرجال ونساء اصبحوا في النهاية احرارا ليساعدوا الآخرين علي ان يصبحوا احرارا بدورهم . انهم اولا هؤلاء الشباب الذين يشهدون لهذه الامكانية عندما تضيق عنهم رحاب المساجد فيصلون في الطريق العام صلاة الجمعة . انهم الـ ٧٠٪ من الحجاج السوريين الذين تقل اعمارهم عن ٢٥ عاما انه ايضا هذا الحج الذي غدا لقاء اسطوريا .

انه افريقيا التي هي بصدد ان تصبح قارة الاسلام بغير منازع . انه ملايين الزنوج العائشين في بابل الحديثة ، اعني الولايات المتحدة الاميريكية الذين وجدوا في " لا اله الا الله " ردا لاعتبارهم الذي يأباه المجتمع الاميركي الذي لا يعترف الا بالسلعة الها . هذا الاسلام - اسلام الزنوج الاميريكيين - هو اسلام اجتماعي عماده السجناء ومتعاطي المخدرات ، والبغايا الذين تسحقهم آلة جهنمية هي المجتمع الاميركي اللاانساني والذين يجدون مجددا سببا للحياة وكرامتهم كبشر . انهم هؤلاء الاسيويين الذين يقبلون اليوم افواجا وافواجا علي الاسلام في ماليزيا ، بيرمانيا، تايلاند ، اليابان وحتي في كوريا ، انه اسلام الصمت فيما وراء الستار الحديدي ، في روسيا ، في الصين ، وغيرها الذي هو اليوم في اوج نهضته . انه هؤلاء النساء والرجال الذين يعتنقون الاسلام في نصف الكرة الشمالي مبرهنين بذلك علي ان الاسلام ليس دين الصحراء فقط، ويبلغ عددهم احيانا مبلغا هاما بحيث انهم يطلبون بالاعتراف بهم كأقلية .

ان ما نطمح اليه ليس فقط هدفا منشودا حتي ولو كان حالا ، انه ليس قناعة وحسب مازالت تحتاج الي الترجمة العملية . بل ان هناك بعض دلائل ملموسة تبشر بظهور عمل يجسد ما لا يزال حتي الآن مجرد افتراض . .لكنها تدعونا لبذل جهد اكثر كثافة واكثر تواصلا . انه مصارف ايران التي تقدم قروضا بدون فوائد . انه المصارف الاسلامية التي رأس مالها مليارا دينار اسلامي التي تقدم هي ايضا قروضا بدون فوائد وهو ما صفق له ٤٠٠ خبير مالي في اجتماع دوبروفينك بيوغوسلافيا في مايو ١٩٨٠ . ثلث دور العاصمة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي ربع الاراضي التونسية قبل الاستعمار وربع ثروات دار الاسلام قبل حقبة الغزو الاوروبي كانت حبسا . هذه المؤشرات ، هذه العلامات المبشرة بميلاد عالم جديد لا تمثل الا جهدا ضئيلا بالمقارنة مع ما يجب ان يبذل من جهود ، صورة جد متواضعة لرؤيا الاسلام المجددة . لكنها تعبر بالرغم من جميع حدودها عن واقع خاص في العالم من استعداد لتقبل العدل في العلاقات بين البلدان والشعوب من الصعب ان نجدها خارج العالم الاسلامي اليوم .

الاتجــــاه جنوبـــــــا

لكن يجب تجاوز هذه الجهود الجزئية الي عمل اوسع نطاقا واعمق . والمسلمون يمتلكون اليوم وسائل مثل هذا العمل : بالايمان الذي يطبع كل حياتهم لكن ايضا بفضل مصادر الطاقة والاموال الطائلة (٧٠٠ مليار دولار المودعة في المصارف الغربية .

ينبغي ان نجد لاستخدام البترول والغاز حلا يشجع هذه الاهداف : القضاء علي الاستغلال في العلاقات بين الشعوب وداخل كل شعب وعلي عمل الالة الهائلة التي وضعتها الرأسمالية في خدمة مصالحها الخاصة تخضع للبترول والغاز وتسبب في النهاية اضرارا رهيبة للطبيعة ومنها التلوث الذي بدأت نتائجه الوخيمة علي توازن البيئة وصحة الانسان تظهر في العالم الثالث ايضا . ان الكرة الارضية ملك لنا والمحافظة عليها يهمنا ايضا بقدر مايهم البلدان الصناعية . لابد من ادخال تضييقات قاسية علي الاستخدام المجنون للطاقة التي مصدرها الوقود . ان هذه التضييقات تشكل رافعة قوية تتحكم في نجاح تغيير الاتجاه الذي اشرنا اليه سابقا . ان المسلمين وهم قوة في صلب منظمة الدول المصدرة للنفط. تمتلك مهلة ٢٠ عاما تقريبا لتقوم بعملية التغيير: المهلة التي يتطلبها توفير الطاقة البديلة . لكن بالنسبة لبعض البلدان النفطية هذه المهلة تختزل الي النصف فالجزائر مثلا ستجد نفسها مرغمة علي استيراد البترول ابتداء من ١٩٩٠ بل ربما قبل ذلك . اكثر من ذلك امتلاك الغاز والبترول يعني بالقوة امتلاك البروتين اذ انه بات ممكنا استخلاصها من هاتين المادتين كما يفعل ذلك حاليا مصنع لافيزا بفرنسا وغيرها وامتلاك الغاز والنفط يجب ان يعني ايضا وخصوصا امكانية جعل الجوع أقل فتكا في العالم والاسهام الجاد في تحسين نوعية حياة ملايين الناس. والبروتين غذاء نبيل . يقول الاخصائيون ان الاستخدام المتوازن خلال السنوات الخمس او الست الاولي لغذاء الطفل يتحكم في ذكاء الفرد بل وفي حاسته الجماليه . هذه الطاقة التي " تخزن" بالباع والذراع في بطون الالات الحديثة ، هي في الواقع زريعة للحياة لا مثيل لها تبذر هكذا تبذيرا . وهو مالن تغفره لنا الاجيال القادمة في عالم لا يفتأ يتضور جوعا تمثل الطاقة منا من السماء لابد ان نستخدمها افضل استخدام < ان مهلة العشرين عاما - ١٠ فقط للجزائر التي تصون حظوظنا لارساء قواعد عالم اقل اغترابا لنا وللاخرين ، ان هذا التغيير الضروري للاتجاه يجب ان نترجمه في مجال الزراعة .

انفتاح اقتصاديات العالم الاسلامي والعالم الثالث عموما علي البلدان الصناعية ولمصلحتها وتوجيه هذه الاقتصاديات لتلبية حاجات السوق الخارجية ، ازداد تفاقما باختيار تصنيع يعتمد علي المصانع الجاهزة واختلال التوازن الاجتماعي ، الاقتصادي الناتج عنها كانت ضحيته الاساسية في كل مكان الزراعة . وعواقب ذلك وخيمة علي عموم العالم الثالث وبصورة أشد علي العالم العربي الذي سيبلغ عجزه من المواد الغذائية سنة ٢٠٠٠، ١٠ مليارات دولا .

بيد انه بفضل الاحتياطي المائي الهائل الذي يمثله النيل ، والرافدين ، ودجلة والفرات ، لكي لا نذكر الا الأهم ، وبفضل الاحتياطي المائي غير المحدود والموارد التي يمكن ان تقدمها طاقة اخري – وفيرة في الارض العربية – أعني الطاقة الشمسية ، وبفضل الامكانيات التي يقدمها السودان ، العراق ، سوريا وشمال افريقيا ، فان الاراضي البور الشاسعة يمكن ان تصبح اراضي زراعية . وهناك ايضا إحتياطي لا يستهان به في بلاد اسلامية اخري مثل الهندوس ، النيجر، نهر السنغال ، تقدم لنا حقلا مترامي الاطراف لهذا العمل الواسع النطاق الذي نرجو انجازه.

مليارات البترو دولار العربي المودعة في المصارف الغربية تضاف اليها ، والودائع الايرانية والنيجيرية والاندونيسية ، يمكن ان تشكل رافعة قوية للمضي قدما في انجاز هذا العمل الواسع النطاق ، لكن هناك ايضا اعمال اخري يمكن انجازها لصالح العالم الثالث وخاصة لصالح افريقيا ، هذه القارة التي كابدت اكثر من غيرها اهوال نيل الاستعمار ، في الساحل الافريقي مثلا لوقف الجوع وايضا للقيام بعمل متعدد الاشكال لانجاز مشاريع مختلفة درستها الهيئات التابعة للامم المتحدة والبلدان المعنية نفسها . تحتل مكافحة التصحير (زحف الصحاري علي الاراضي الزراعية) مكانة مرموقة في هذه المشاريع التي ينبغي ان تربط بمكافحة جفاف بحيرة تشاد الوخيم العواقب علي المنطقة كلها . قدمت البلدان العربية بعض المساعدات لبعض هذه البرامج ، لكن المساعدة ينبغي ان تكون اكثر كثافة واكثر سرعة فعلا مجدية.

– عمل من اجل تزويد افريقيا بالماء الصالح للشرب ، وهو برنامج درس وحددت تكاليفه ولكنه لم ينجز حتي الآن . لقد قبلت البلدان المعنية ان تقدم حصتها من النفقات ، لكن المساعدات الخارجية التي تعطي باقي المبلغ الاجمالي للبرنامج لم تصل بعد . رغم ان هذا عمل اساسي لمكافحة الامراض الاستوائية . وكما قال مدير منظمة الصحة العالمية ، فان حنفية تقام في هذه المنطقة اهم من سرير في مستشفي .

عمل من اجل مكافحة الامراض الاستوائية التي تحاول منظمة الصحة العالمية وقفها . لكن مع الاسف ، فان المساعدات المقدمة مازالت تدعو للسخرية بالقياس الي ضخامة العمل المطلوب ، في حين ان هذه الامراض تفتك بمليارين من الناس المصابين بالامراض الطفيلية في العالم الثالث . ،كثيرا وغالبا مايكون الواحد منهم مصابا بمرضين او ثلاثة وحتي اربعة من هذه الامراض الاستوائية . ولا تملك منظمة الصحة العالمية لتحقيق هذا البرنامج الا ٢٠ مليون دولار سنويا ، مايعادل سعر طائرة مقاتلة متوسطة .

البحوث العلمية التي تشرف عليها شركات الادوية المتعددة الجنسية موجهة اساسا لدراسة امراض النصف الشمالي من الكرة الارضية المتخم : امراض القلب والشرايين ، السرطان ، شلل الاطفال الخ ... وبالنسبة اليهم فان الامراض الاستوائية هي امراض جد بعيدة ، امراض عالم اخر ، ان بحوثا طبية مدعومة بقروض هامة بامكانها الحصول علي نتائج طبية . هذه الامراض تنتمي عادة الي نفس الفصيلة والنتائج التي يتم الحصول عليها بالنسبة لمرض منها تصبح لها آثار مؤكدة علي عدة امراض اخري .

وهكذا فان جموعا هائلة من البشر نساء ورجالا شبابا وشيبا يمكن ان يعازوا الي نشوطهم ككائنات انسانيه ، وبالتالي فان الرقعه الشاسعه من الارض التي تستوطنها هذه الامراض يصبح بالامكان استثمارها في *تربية الحيوانات والزراعة* ، اذا كان هناك من عمل يراد *تحسين نوعية الحياة* ، فهو هذا العمل .

وثمة اعمال اخري يمكن انجازها كالمساعدة لصالح نافورات الري في الهند ، في بنغلادش، وفي الباكستان وعموما في اسيا واميركا الوسطي والجنوبية ، وانتاج البروتين من الوقود الذي يساهم مساهمة فعالة في مكافحة الجوع وتوفير غذاء اكثر توازنا . وقد اشرنا سابقا الي اهميته .

وهناك مجال آخر حيوي : مشكلة المحافظة علي ثقافة الشعوب التي ينبغي تشجيعها واغناؤها ، وهي مشكلة تتطلب عناية خاصة . ولابد من رصد مساعدة خاصة بهذا الصدد لثقافة الهنود الحمر الاميريكيين .

هناك اعمال اخري مازالت بحاجة الي احصاء كامل لهذا البرنامج الذي رسمنا هنا بعضا من ملامحه . مثل هذه الاعمال بامكانها ان تسهل ظهور - عن حق وصدق هذه المرة - نظام عالمي جديد، شرط ان تكون المساعدات المقدمة بدون ربا كما يوجب ذلك الاسلام . وهو مايقوم به حاليا ، ولكن علي نطاق ضيق جدا ، المصرف الاسلامي الذي شكلته البلدان الاسلامية . بل ان هذه المساعدات يجب في الحقيقية ان تقدم علي انها هدايا لا علي انها قروض حتي ولو كانت بدون فوائد .

لم نشر الا قليلا الي ان الحصة الأهم من البترول والغاز موجودة في البلاد الاسلامية . وذلك اذا اضفنا الي الاقطار العربية : ايران ، نييجيريا ، اندونيسيا ، ماليزيا، وايضا - وان كان ذلك يعود الي اشكالية مختلفة - الاتحاد السوفياتي والصين اذ ان البترول فيها يوجد في المناطق الاسلامية . هذه الطاقة يجب ان تصبح طاقة نوعية لكي نتم العمل الصالح للطاقة الاخري - الروحية - التي انطلقت من الجزيرة العربية لتخصب العالم ، لنتذكر ان انبياء الاديان الثلاثة كانوا يتكلمون لغة قريبة من الارامية - الاصل الذط تفرعت عنه العربية - الم يقل المسيح لعازر : " قم شهدا" اي قم فاشهد ؟ او لم يقل ايضا : " الا هي لم سبتني ؟" .
بينما تتدفق البترودولارات العربية والاسلامية كالموج علي الغرب لتساعد الرأسمالية علي اعمالها الشريرة وعلي تكبيلنا اكثر باغلالها الرهيبة ، في حين ان الطريق السليم لهذه البترودولارات هو ان تتجه من الشمال الي الجنوب .

الحوار بين الشمال والجنوب انتهي الي الاخفاق . انه لم يكن حوارا بل مونولوجا . ان نقل امكانياتا المالية من الشمال الي الجنوب هو المطلوب من العالم الاسلامي ومطلوب انجاز ذلك بأقصي سرعة . بالتوازي مع هذا النقل للامكانيات من الغرب الي العالم الثالث ، علي العالم الاسلامي ان يقوم بعملية تغيير هائلة داخله هو نفسه ، علي المسلمين ان يطلقوا كل لون من الوان التعصب ، كل شكل من أشكال العنصرية التي هي الداء الأكثر انتشارا والافضل اقتساما بين الناس . حتي ولو كانت زهرة التسامح الجميلة كثيرا ما نورت وعطرت ارض الاسلام . علي المسلمين ان يقتنعوا بان عالم ايديولوجيا واحدة

وفلسفة واحدة ودين واحد، قد مضي وانقضي . وان افضل العوالم في نهاية المطاف هو عالم التنوع الذي ينمي احترام الفوارق لدي الاخرين . عندئذ سيغدو الاسلام من جديد شمولية نابضة ، موعدا خياليا ، وطريق نور: " كل انسان عارف ، كما يقول الكسيس كاريل ، يستطيع عندما يريد ان يأخذ الطريق الذي يقوده الي البلد الهادئ بعيدا عن العقيدة والصور وقوقعة الكلمات . وعندئذ يأخذ النور في الانسياب ، مثل نبع رائق وسط الصمت " .

وفلسفة واحدة ودين واحد، قد مضي وانقضي . وان افضل العوالم في نهاية المطاف هو عالم التنوع الذي ينمي احترام الفوارق لدي الاخرين . عندئذ سيغدو الاسلام من جديد شمولية نابضة ، موعدا خياليا وطريق نور: " كل انسان عارف ، كما يقول الكسيس كاريل ، يستطيع عندما يريد ان يأخذ الطريق الذي يقوده الي البلد الهادئ بعيدا عن العقيدة والصور وقوقعة الكلمات . وعندئذ يأخذ النور في الانسياب مثل نبع رائق وسط الصمت " .

الاسلام يساعد بروعة علي سلوك مثل هذا السبيل أكثر من كونه ملجأ يمثل الاسلام مناخا . وهو في مواجهة الاذي المحيط مناخ صحي حيث يجد نساء ورجال من شتي الاعمار وباعداد متزايدة دوما طمأنتهم

وعلي نحو ملموس اكثر بالنسبة للإسلام ، نقول : كلما عبأ الإسلام ابناءه في خدمة القضايا العادلة وبصورة أعم ضد العنصرية ، ضد الإمبريالية ، نقول : كلما عبأ الإسلام في خدمة جميع المناضلين من أجل المحافظة علس سلامتهم وعلي كامل نشوطهم كرجال ونساء ، كان اهتمامه نوعيا وحاسما في عملية ظهور عالم أفضل .

من أجل النوع لا من أجل الكم ، ينبغي أن يوظف المسلمون في كل زمان ومكان ، في الإنسان لكي يجعلوه دائما أفضل . بنوعية العلاقات التي يقيمونها فيما بينهم وبين الآخرين في كل مكان وبذلك يعيدون من جديد للإسلام دور لإخصاب الذي يبدو أنه كان منذ البداية وجهته الأولي

عن
الناصرية
والإسلام

شهادات

الدمرداش العقالى

قرارات عبد الناصر
فى ميزان الإسلام

في الاحتفال بذ كري شهداء الجامعه في ١٢ نوفمبر ١٩٥٢ ، استهل القائد جمال عبدالنا صر خطا به بعبارة " يا أصحاب الأيدي المتوضئة وألهبت تلك العبارة حماس القاعد ة العريضه للطلاب ، لتزيد من تأييد ها " للحركة المباركه " : واستبان من هذا الحماس الجارف ، أن الهتاف بهاتين الكلمتين، لا يعني مجرد اطلاق شعار خال من المضمون ، فقد أصبح المضمرن حاضرا ومجردا

فالربط والارتبا ط بين ثورة يوليو والاسلام كان واضحا ومقررا ، وماثلا في أذهان سائر الناس، الخاص منهم والعام .

ولا جرم أن يكون الأمر كذلك من حيث نسبة هذا الحدث التاريخي الهام الذي جري علي أرض مصر فجر الثالث والعشرين من يوليو عام ١٩٥٢ الي الإسلام ومباركته با سمه ، ومن ثم احتسابه ضمن سفر الجهاد المتواتر لهذه الأمه علي هذه الأرض الطيبه ، عبر القرون التي أظل فيها الاسلام الأرض بظلاله الورافه، فالثابت انه منذ الفتح الاسلامي لمصر في القرن السا بع الميلادي ، وهي كنانته التي يعتز بها دارا ، وتعتز به منهاجا ، وأهلها كما وصفهم رسول الله صلي الله عليه وسلم - في رباط الي يوم القيامه .

غير أنه ما إن بدأت الحركة المباركة تجتاز مخاض ولادتها ، وتتجاوز مرحلة الاعلان عن نفسها الي ممارسة دورها التاريخي في تغيير المجتمع الي الأفضل ، بتحرير ارادة الانسان ، وتحقيق استقلال الوطن ، وبدء مسيرة التخلص من التبعيه ، وتجاوز حدود الشعوبية الضيقه الي آفاق المطالبه بالوحدة العربية ، لتكون المنطلق الصحيح الي دائرة إسلاميه أوسع ، حتي وقع الخلط في الاعلام المبشر بهذه الخطوات ، وفي ظل هذا الاختلاط ، فقدت الثوره الكثير من كتائبالاخلاص لمسيرتها وتسلل الي الصفوف الأولي في بنياتها بعض من كان خصما لها وحربا عليها.

ولعل أكثر ما صدم مشاعر بعض العامه ارتفاع شعارات بوصف الحركة المباركة وصف الثوره وقد بدا ذلك بالنسبه لهم نقيضا للاسلام وقد مضي علي المسلمين حين من الدهر ، وهم يعرفون

الاسلام ، كما يعرفه آباؤهم، وكما يذكره شيوخ الطرق الصوفيه ، وخطباء المساجد العاملون بتوجيهات السلطة ، وقد ظل هؤلاء يقدمون للناس لاسلام في ثوب المسالمه للأوضاع كائنة ما تكون ، والرضا بالحال مهما كان سوء الحال، باعتباره من قضاء الله وقدره ، وفي ضل هذه الأبخرة التي تدير رءوس البسطاء ، كان الحديث عن الثورة والتغيير الثوري أشبه برجس من عمل الشيطان .

والحقيقه أن الاسلام – ومنذ اليوم الأول – قد هدف الي احداث تغيير شامل في مفاهيم الانسانيه ، بما يعني الثوره الكامله علي كل موروث ، ولقد كان واضحا – في ذهن العرب الأوائل – أن دعوة محمد ثورة كاملة ألحقت العبيد بالسا دة ، وأعتقت الأعناق من ذل الطبقيه ، ولذلك كان أول من رحب بالدعوي وسارع اليها فقراء العرب وضعفاؤهم وكانت الكلمة الاحتجاجية علي ألسنة سا د ة قريش : " لقد سا وي بنا عبيدنا وأغري بنا غلماننا "، فالإسلام كان – بحق – ثورة حققت التغيير الهائل في الفرد والمجتمع عملا بقوله تعالي :" إن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم " .

اذن فالذين استاءوا من مصطلح الثورة ، لم يكونوا علي فقه د قيق ، ومن الجدير بالذكر أن المفكرين الاسلاميين اللاحثين لثورة يوليو فطنوا الي ان الاسلام والثورة صنوان لا يفترقان ويحضرني في ذلك كتا بات الامام محمد باقر الصدر وخا صة كتا با (الاسلام يقود الحياة / الحسين ثورة دائمه) ، انما تتحد د نوعية الثورة ، وهل هي اسلامية أم معا دية للاسلام بمدي تحقيقها لأهداف الاسلام ، وعندما نقرأ السجل النا صري ، المتمثل في انجازات الثورة، فسوف نجدها كلها في اطارالاجتها دالاسلامي الواعي والمستنير ، ولا يوجد أدني تصا دم بين أي قرار مصيري من قرارات عبدالناصر ، وبين حقيقة اسلاميه قطعيه ، ولنتأمل نماذج من هذه القرارات .

قانون تحد يد الملكيه الزراعية

ابتداء ا لقد كان تحديد الملكيه حلم كل المصريين الاصلاحيين ، وكان قمة ما كتب في هذا المضمار قبل ثورة يوليو بعام واحد كتاب المرحوم سيد قطب بعنوان " معركة الاسلام والرأسمالية "، فقدناد ي فيه بتحديد الملكيه بشكل واضح وصريح بل وتطرف الي القول : ان الملكيه الزراعيه في مصر تقوم علي أسس غير شرعية ، لأنها ثمرة امتيازات الطبقه الحاكمه وأذناب الاستعمار والقروض الربويه ، وأنه اذا تم مصادرتها علي الاطلاق ، وليس التحديد فقط ، فلا تواجه تلك المصادر مأزقا شرعيا ، بل أن " سيد قطب" قد حذر في كتابه من تعويض كبار الملاك عما يؤخذ منهم من أراض تجاوز ما سوف يحد د فقال :" اننا اذا دفعنا لهم تعويضا ، حولنا الاقطاع الزراعي الي اقطاع رأسمالي ، وليس في هذا مصلحة الشعب ".. وليسد قطب – بالتأكيد – مبرراته الفقهيه والشرعيه لهذه الفتوي .

والحق أن ملكية الأراضي الزراعيه في نظر جمهور الفقهاء الاسلاميين هي وظيفه اجتماعيه ، يحسن ان تعالج في اطار مصلحة المجتمع وفي اطار عدم تراكم الثروة ، تحقيقا

للهدف القرآني ي قوله تعالي :" لكي لا يكون دوله بين الأغنياء منكم ".

وقد أورد الامام محمد باقر الصدر في أبحاثة ، وبالتحديد في المرجع الاقتصا د ي العظيم " اقتصاد نا " أحاديث نبوية كثيرة ، تحرم التسلط الفردي في ملكية الأرض الزراعية ، ولا تجيز لحائز أرض أن يحوز ما يزرع بنص الحديث النبوي الذي أورده عن الرسول صلي الله عليه وسلم :" من كانت له أرض فليزرعها ، فان لم يستطع فليعطها أخاه ليزرعها " وفرع بعض الفقهاء فقالوا : ان التأجير مكروه ، وأن الأجره فيها شبه الحادواذا كانت ثورة يوليو قد حددت ملكيةالأراضي الزراعية ، وحددت أجرة الأراضي الزراعية ، فهي لم تخالف نصوص الاسلام ، بل طابقت روح النصوص وصحيح الفقه الاسلامي .

قوانيـــن الاسكـــان

أما عن قوانين أجرةالمساكن ، فاذا عرضنا ها علي الأصل الشرعي نجد أن كفالة المسكن اللازم للانسان حق علي ولي الأمر المسلم ، لأن المسكن جزء من انسانية الانسان ، ولا يستطيع أن يمارس انسانيته بدون مسكن لائق ،وبالتالي فا ذا جنح رأس المال الي استغلال أزمة الاسكان وجب علي ولي الأمر المسلم أن يعالج هذا الجنوح ضمن حقه في المصالح المرسلة ، وتقييد المباح .

وسوف استشهد - في هذا المقام - بموقف الفاروق عمربن الخطاب حينما مر في مكه ، بعد أن امتدت الفتوح وكثر الحجيج ، فوجد أهل مكه يتسا بقون في المباني ، ليؤجروا للحجاج ، ثم بالغوا في الأجرة ، حتي أصبح فقراء الحجاج يعانون أزمة السكن ، فذا بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب يصدر قرارا ثوريا :" من بي في مكه ، فلا يجوز له أن يضع علي مبني له با با ، ما دام قد بني للتأجير لا للسكن ، وأن يدفع المنتفع بقدر ما يطيق ، لا بقدر ما يريد المالك ".

وحتي ندرك حجم الأزمة الخاصة بالاسكان بعد ثورة يوليو يجب أن نتذ كر العناصر التاليه ، فقد ترتب علي الثورة منذ أيامها الأولي ، ومنذ احساس الفلاح المصري بأن عبء الايجار عليه قد خف ، وأن التعليم قد أصبح مجانيا ، فبا در الي ارسال أبنائه للتعليم الاحصاءات الأمنيه والدقيقه تبين مدي صعود خط التعليم المتوسط والجامعي بعد يوليو ، فسنجد أن عشرات الآلاف من أبناء الريف الذين وجد آباؤهم فرصة تعليمهم ، يجوبون المدن بحثا عن السكن ، ولو لم تتحد د الأجرة لترتب علي كثرة الطلب ، صعود الايجارات بصورة تحول بين الانسان العادي وبين وجود مسكن منا سب .

قوانين العمل والعمال

وهي القوانين لتي وضعت حدا أدني للأجور لأول مرة ، ووضعت حدا أقصي للمرتبات كذلك ، كلا الأمرين مطابقان لحقائق الاسلام علي نحو يفخر به مصدر القرار ، وذلك تحديد ساعات العمل ، كل هذه القوانين نجد تأصيلها في حديث للرسول صلي الله عليه وسلم :" من كان أخوه تحت يد ه ، فليطعمه مم يطعم ، وليلبسه مم يلبس " هذا النص النبوي يفتح الباب لوضع حدا أدني للأ جور

حرصا علي مصلحة العامل ثم يأتي بقية الحديث " ثم لا يكلفه بما لا يطيق " وهذا هو الحد الأقصي لساعات العمل .

وقد ترتب علي قوانين العمل استعادة العمال لآدميتهم ، وأصبح الحدالأقصي للعمل سبع ساعات ، ثم حد أدني للأجور ، ثم مسكن يليق بالعامل الذلك ازداد الاقبال علي طلب المسا كن ، وكان لابد من تحديد الأجور .

قــرار مجانيــة التعليــم

أما قرارمجانية التعليم ، فأني أتصورة قرارا نبويا استنا دا الي قول الرسول صي الله عليه وسلم :" طلب العلم فريضه علي كل مسلم ومسلمه " ، فاذا كان العلم فريضه كالصلاه فهل يدفع المسلم رسوما كي يصلي أو هل يدفه مصاريف حتي يعبد الله ، لذلك فقد كان - حتما - علي ولي الأمر المسلم أن يمكن النا س من فريضه العلم والتعليم ، وأستطيع القول بأن ساحةالعلم التي فتحها عبدالناصر ، واستقبلت مئات الآلاف من أبنا ء مصر المحرومين ، لم تلبث أن كانت سببا رئيسيا في تعاظم التيار الاسلامي في الشارع السياسي ، فان الآلاف من شباب الجامعات الذين يمثلون التيار الاسلامي ، ما كانوا ليعرفوهذا التيار لولا فرصة العلم المجاني .

قــرار حــل الوقــف الأهلـــي

يعرف الباحثون أن حل الوقف الأهلي الذي تم عام ١٩٥٥ كان مطلبا لسائر العارفين بسلبيات الوقف الأهلي، فقد أي الي جمود في حركة التعامل والي اعطاء الفرصة لنظار الأوقاف لأكل حقوق الكافة ، وكان مطلب الحل مطلبا اسلاميا ، فقد كان الوقف الأهلي مفتقدا للأسا س الشرعي المسلم به لأن الحديث النبوي الوارد في هذا الشأن كان يتحدث عن الوقف علي الخيرات ، وهو أمر مستحب ، ولكن البعض قاس الوقف الأهلي علي الوقف الخيري قيا سا فا سدا ، فكان لابد من حل الوقف مع ملاحظة أن الوقف الخيري آل إلي الدوله ، وتحملت الدولة جميع المصاريف المتعلقه بالوقف الخيري ، وللعلم فان ميزانيا ت وزارة الأوقاف مضا فا اليها ميزانية الأزهر بجامعاته المختلفه ، ما كانت لتتم لو ظل الأمر علي ايراد الوقف الأهلي فان النشاط الاسلامي بعد الثورة صار يستنزف من ميزانية الدولة أضعاف ما كان يتيحه الوقف . فقد كان امام المسجد - مثلا - لا يتقاضي راتبه الا اذا تواجد ايراد للوقف ، وأصبح جيش الد عا ة - بعد الثورة - يتقا ضي راتبه بطريقة كريمه مضمونه .

توحيــد القضــا ء المصــري

والذي يصفه بعض المغرضين بأنه الغا ء للمحا كم الشرعية ، مع أنه ودون خوض في تفاصيل معلومه للكافة ، فان ولاية القضاء الاسلامي وسيا دة النظام الاسلامي العام في الأحوال الشخصيه ، لم يكتمل الا بصدور توحيد القضاء المصري ، لأن النتيجة العملية له ، هي الغاء مسمي المحا كم الشرعيه ومسمي المحا كم الملكيه ومحا كم البطر كخانة ، ورجوع اختصاصات كل هذه المحا كم

الطائفيه الي القضاء المصري العام ، وهو قضاء اسلامي ، بل الأخطر من هذا نص المادة السا د سه من القانون والتي نصت ولأول مرة في تاريخ مصر : علي أنه عد اختلاف مذاهب غير المسلمين تطبق الشريعه الاسلاميه .

فعلي سبيل المثال ، في ظل المحاكم المليه والبطركخانه ، قبل توحيد القضاء كان اذا توج يهودي من الربانيين يهوديه من القرائين فان أي خلاف بينهما كان يحكم فيه من المحا كم الطائفيه بشريعة الزوج ظ وكذلك اذا تزوج كاثوليكي بأرثزوكسيه كانت تطبق شريعة الزوج ، وبعد قانون توحيد القضاء فان خلاف الطائفه كانت تحسمه قوانين الشريعه الاسلاميه طبقا للما دة الاسلاميه وهو أمر تداولته العديد من الأحكام منذ صدور القانون ، والخلاصه - هنا - أن توحيد القضا ء دعم مركز الشريعه الاسلاميه ، وقلص من تطبيق الشرائع الطائفيه الأخري علي أرض مصر " وفي ذلك رحمة للمسلمين وعير المسلمين".

قانـــون تطويـــر الأزهـــــــر

كان تطوير الأهر - علي مر العصور - حلما لدي جميع رجال الاصلاح الديني بدءا من رفاعة الطهطاوي الي الشيخ محمد عبده والعلامه الشيخ محمود شلتوت ، من الأبحاث المنشوزه في هذا الخصوص - وفي كتاب " الأزهر في ألف عام " بحث الشيخ شلتوت الذي نشره عام ١٩٤٦ ويطالب فيه باخراج الأزهر من قوقعه الاقتصار علي علوم اللغه والفقه والأصول ،لتخريج العالم ذو الثقافه الشامله ليكون الطبيب الداعيه الداعيه والمهندس المسلم والكيميائي المسلم وعلي هذا الاسا س واستجا به لكل هذه الدعوات التي سبقت الثوره أصدرت ثورة يوليو قانون تويرالأزهر ، وقد كان الرواد في تولي الأزهر بعد تطوير ، قطاب الأخوان المسلمين - (أحمد حسن الباقوري / محمد عبدالسلام فهمي) ، وعندما نتأمل في ثمرات هذا القانون بعد وضعه موضع التطبيق فسوف نجد أنفسنا نترجم بكل عواطفنا علي من أنجز قانون تطوير الأزهر ، الذي مكن حفظه القرآن من أبناء فقراء المسلمين من أبناء خدام المساجد أن يقتحموا الكليات المرموقه كالطب والهندسه والعلوم

انشاء المجلس الأعلي للشئون الاسلاميه

وهو انجاز اسلامي فاق كل الانجازات علي امتداد العالم الاسلامي حتي الآن وهو الانجاز الذي يفط به أن يعمل علي تقريب المذاهب ، وهي العقبه الكبري منذ الفتنه الكبري ، وفي رحاب هذا المجلس انعقد المؤتمر الأول لعلماء المسلمين والذي ضم ممثلين للمذاهب الاسلاميه الثمانيه (الحنفي - المالكي - الشافعي - الحنبلي - الجعفري - الزيدي - الاباضي - الظاهري) ، ولأول مرة في تاريخ العالم الاسلمي يتفق علماء هذه المذاهب في رحاب القاهره عام ١٩٦٢ علي اصدار موسوعه الفقه الاسلامي ، والتي سميت بقرار العلماء (موسوعة ناصر للفقه الاسلامي) ، وأعدت خطه عمل لبحث جميع أبواب المعاملات علي المذاهب الثمانيه لفتح الباب أمام الأجيال لتعرف م هو المتفق عليه وما هو المختلف بشأنه ،

وهي أكبر حركة عقلية في تاريخ الاسلام بعد حركة المعتزله ، ويحضرني - هنا - أن أول مطبوعه طبعتها وزارة الأوقاف المصريه في عهد عبدالنا صر علي نفقة الوزارة هو كتاب " المختصر النافع في فقه الاماميه ؛ ، وقد كتب مقدمته الشيخ الباقوري وزير الأوقاف آنذاك فكتب قول : الآن - وفي ظل ثورة يوليو - يستطيع العقل الاسلامي أن يستعيد حريته في البحث ي تراث فقهي عظيم حجبتنا نه أهواء القرون، بينما يتضمن من الأحكام نحن في أمس الحاجه اليه ، لتطوير حياتنا المعاصره . وفقه الاماميه هو فقه الشيعه الجعفريه الاثني عشرية السائد في ايران والعراق وبا كستان والهند ، ومما يدعو الي التافؤل أن موسوعة الفقه الاسلامي - بعد أن أبطأ اصدارها في عهد السادات ، فقد شرعت وزارة الأوقاف المصريه خيرا ووفق قرارات المجلس الأعلي للشئون الاسلاميه الذي انعقد في القاهره ابريل ١٩٩١ في اعا د ة اصدار الموسوعه بذات الرؤيه الفقهيه للمذاهب الثمانيه ، وهنا أؤكد علي ان اتاحة الفرصة للعقل الاسلامي لينطلق من أسر المذهب الواحد الي آفاق المذاهب الثمانيه ، ستمنحه القدرة علي فتح باب الاجتهاد الذي أغلق في القرون الوسطي ، والذي ظل علماء المسلمين يتباكون علي غلق باب الاجتها د ، دون أن يجؤ حاكم علي أ يخطوا خطوة في هذا السبيل ، حتي جاء عبدالنا صر بحسه الاسلامي النقي المتعالي عن المذهبيه الضيقه ، فأصدر هذا القرار الذي لا يعرف قدره الا أهله .

انشاء مدينه البعوث الاسلاميه

وهو القرار العملاق الذي اكمل فلسفة تطوير الأزهر بانشاء مدينه للبعوث الاسلاميه ، وعلينا أن نتذكر أن الأزهر ظل طيلة ألف عام قبله أبناء المسلمين من مختلف أرجاء العالم الاسلامي يأتون اليه رجالا وعلي كا ضافر ، فيستقبلهم في أروقته ، ولا زالت با قيه تحكي سوء ما كانوا يتعرضون له من شظف ومعاناة ، فكانت مدينة البعوث الاسلاميه في قلب القا هره وعلي مساحة هائله من أكثر لأراضي في العا صمه المصريه ، تتضمن عشرات المباني الفاخرة التي تتسع لآلاف الطلاب ، يجدون فيها طيب المقام ورغد العيش بما يقبل اقبالهم علي دراساتهم تاما وخالصا وجه العلم والدين، وبانشاء هذه المدينه استقبل الأزهر ضمن الآ ف المنح الدراسيه صفوة أبناء العالم الاسلام، والذي يتبوأ بعضهم سدة الحكم في بلاده ، ويفخر بتخرجه من الأزهر الشريف .

تعليم للبنات المسلمات

وفي اطار فلسفة تطوير الأزهر ، كانت قمة التنوير انشاء تعليم البنات في الأزهر الشريف من خلال معاهد وكليات البنات ، فلاول مرة أيضا تنال المرأه المصريه المسلمه حقها الشرعي في تعلم دينها ، فتنشأ المعا هد والكليات التي أصبحت تغطي معظم مدن مصر الرئيسيه ، فعرفت البيئه المصريه من بنات الفلاحات الكا دحات طبيبات وداعيات ومن هوءلاء فئات يدرسن الاسلام في مختلف البلاد العربية وخاصة في السعوديه ، وقد نهض تعليم البنات في السعوديه علي اكتاف بنات الأزهر المتعلمات ، ولولا قانون تطوير

الأزهروجود معلمات من خريجاته لما عرفت الفتا ه السعوديه التعليم علي سبيل المثال .

انشاء اذاعة القرآن الكريم

وهو القرار الذ ي تكفل بتعطير الأثير بآيات الله البينات ، ومكن كل راعب في الاستماع الي كتاب الله وتعلمه وحفظه أن يتلقاه منكبار الشيوخ ، وهو القرار الذي تسابقت لدوله الاسلاميه بعد ذلك الي تقليد ه ، فاصبح في كل دوله اسلاميه اذاعة للقرآن الكريم ، وتطبيقا لحديث رسول الله صلي الله عليه وسلم" من سن سنه حسنه فله أجرها وأجر من عمل بها الي يوم القيامه " فان عبدالنا صر مصدر القرار سوف يثاب علي قراره بقدر ما كان القرار العظيم من ثار عظيم .

قرار الغاء الرتب والالقاب

ودونما استطراد لا أري داعيا له ، فقرار الغا ء الرتب واللالقاب الذي صدر في الأيام الأولي لثورة يوليو فهو التطبيق العملي للحديث النبوي الشريف الذي يمثل المسلمين كأسنان المشط ، فهل في أسنان المشط مجال للرتب والالقاب والإستعلاء بهذه الرتب، التي كانت سبة في جبين الحياة السياسية المصرية .

وأخيرا فإن هذه القرارات لا تمثل كل ما أصدرته الثورة وهو كثير وقد كانت في جميعها - وليس ذلك مجال للحصر - خادمة للفهم الصحيح للاسلام وقد استعادت مصر خلال هذه الحقبه الثرية عقلها الاسلامي وهيأت للآلاف من الشباب أن يحسوا في أعماقهم بالمسئولية الكبري نحو الاسلام ، وكأي ثورة عظيمة وكأي عمل عظيم فان النظر اليه من داخلة لا يمكن الناظر من الاحاطه به واستيعابه ، ولذلك فكلما بعد العهد بثورة عبدالناصر وقراراته المصيريه ، اتسعت أمام البصيرة آفاق الرؤيه الصحيحه ، لهذا البطل المسلم أسكنه الله منازل الأبرار قدر ما قدم للاسلام والمسلمين .

محمد أبو الفتوح

عبد الناصر مؤمناً

لعل أصعب الأمور ، وأثقل الأمانات ، أن يقول المرء رأيه في انسان ، وشهادته فيه ، فالشهادة أمانة ، وكاتمهاآثم قلبه ، وهي من باب الوزن ، والذي يتعرض لوزن الآخرين معرض لأن يكون من المطففين << الذين اذا اكتالوا علي الناس يستوفون - واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون - ألا يظن أولئك أنهم مبعثون -ليوم عظيم - يوم يقوم الناس لرب العالمين >> ...لن استطرد في هذه النقط - الخطيرة ، وفيها كلام كثير - ولكني أعود الي شهادتي في عبد الناصر ، الذي عاصرته تقريبا طوال فترة الثورة ، أي منذ قام بثورة يوليو حتي ، بعد رحلة بشهور .... وذلك من خلال عملنا في صوت العرب - جهاز الاعلام الثوري المقاتل في سنوات ثورة يوليو حتي رحيل عبد الناصر العظيم . عندما قامت ثورة يوليو كان قد مضي علي تخرجي من كلية الحقوق جامعة القاهرة أكثر من عام ...ومعني ذلك أننا شهدنا أحداث الأربعينات ، ومعني ذلك أيضا أننا كنا نعتبر أنفسنا أندادا لثوار الثالث والعشرين من يوليو ، فهم رجال ونحن رجال ...وهم مناضلون ونحن كذلك مناضلون ، ولنا رأينا فيهم بالتأييد ، والذي يخالط التحفظ والترقب أحيانا ... وأنا أقول هذا الكلام وأركز عليه لأبين أننا غير الجيل الذي تفتح وعيه علي ثورة يوليو وانجازاتها العظيمة والذي لم يكن أمامه الا أن ينبهر بها ويؤمن بها .. لم نكن نحن من هذا الجيل ، ولذلك فاننا حين أمنا بثورة يوليو لم يكن ايمان المحب بحبه الأول ... ولم يكن اقتناع الذي لم يسمع حجج الاخرين ، ولم يشهد تجاربهم ، ولم يشهد أمامه الا حجج الثورة وانجازاتها بغير منافس وبغير من يمكن مقارنته بها ومقارنتها به كان ايماننا واقتناعنا غير ذلك تماما ، كان ايمان واقتناع من شهد ، قبل الثورة طوال عقد من الزمان ، ومن عاش للأسف ليشهد ، بعد رحيل عبد الناصر - وهذا الايمان وهذا الاقتناع هو في اعتقادي أعظم وأقوي ، لأن أكثر أصالة وأعمق جذورا ..- ولأن ايمان واقتناع مر بعملية التمحيص والمقارنة ، ثم ثبت رغم ذلك وتناظم ، وشمخ بأنفه وقانته عاليا شامخا .

شهادتي في عبد الناصر ...هي بالتأكيد تدور حول ما سمعته من كلامه ، وما شهدته من مواقفه ، وما سمعته عنه ، والمسئولية تكون هنا علي الراوي ، بل أن شهادتي في عبد الناصر تمتد لتشمل احدي الرؤي التي رأيتها في المنام عن بداية التحامي بصفوف المناضلين

رؤيا منام

ولقد جعلت عنواناً لهذا المقال هو : << عبد الناصر المؤمن >> - وأنا أشهد هنا أنه كان مؤمنا

وأحسبه كذلك ولاازكيه علي الله تعالي وحول هذا المعني ستدور أغلب نقاط هذا المقال .

في الفترة الأولي لقيام ثورة ٢٣يوليو ، وربما مع التحاقي بصوت العرب في ١٧/ ٧/ ١٩٥٤ . رأيت فيما يري النائم أنني أنظر الي صورة للأمام الشهيد حسن البنا معلقة علي الحائط ، واذا بفارس أسمر اللون يقبل نحوي راكبا حصانه وعليه عباة سوداء ، ثم يشير الي بيده اليمين اشارتين ، تعني الأولي أن يقول لي<< دع عنك التعلق بصورة حسن البنا >> ..- وتعني الثانية أنه يقول لي << قم واتبعني فورا >> لقد فهمت تماما معني الرؤيا ، والتي أعتقد جازما أنها رؤيا حق ، لقد كان معناها كما شرح الله له صدري ، أن علي أن اتخلي عن شكليات الأخوان المسلمين ، وعن الأنشغال بمشكلتهم ومقولاتهم النظرية ، ودون التخلي عن جوهر الدعوة الاسلامية ، وعما تعلمناه من حسن البنا ....كان علي أن أدع الانشغال بالنظر الي صورة حسن البنا ، دون التخلي عن المباديء التي دعا اليها ، وعن التربية التي ربانا عليها ، وأن أنهض فورا لأتباع ذلك الفارس البطل العملاق .. والذي ستكون رسالته ودوره هو تنفيذ ، نادي به حسن البنا ، دون أن يكون ذلك علانية تحت ستار الإسلام ، أو تحت عنوان : قال الله وقال الرسول - وأشهد هنا أن عبد الناصر قد أنجز ذلك بالفعل ، كما أشهد أن بلغني عنه أنه كان يقول ذلك ، كان يقول : ماذا يريد الاخوان المسلمين ، ألسنا ننفذ أغلب ما كانوا ينادون به ..!!!

بيعة المؤمنين

كان لي أخ شقيق أكبر مني باثني عشر عاما ، وكان من طلائع طلبة الأخوان المسلمين بجامعة القاهرة في أواخر الثلاثينات ... وكان هو الذي أدخلني ضمن الأخوان المسلمين في هذه السن المبكرة ، وعندما قامت الثورة ، وعندما حدث ، حدث بين الاخوان المسلمين وثورة ٢٣ يوليو ، كان يقول لي رأيه الذي كنت أختلف معه في ذلك الوقت ، مع أنه أقدم مني عهدا بدعوة الأخوان المسلمين ، وأرسخ مني قدما فيها .. كان يقول ، وأنا أذكر الأن قولته وأؤمن بها ، لو أن حسن البنا كان كان موجودا الأن لبايع هذا الرجل << يقصد عبد الناصر >> ولسار تحت رايته ...وكانت هذه الكلمة منذ سبعة وثلاثين عاما - ومضت الأيام والسنو ن تباعا ..

وكان دوري خلال تلك السنين هو القتال بالكلمة من خلال صوت العرب تحت راية عبد الناصر ، وتحت قيادته ....كنا نجد أننا نستطيع أن نقول من ميكروفون صوت العرب ما كنا نهتف به ونتظاهر من أجله في الأربعينات وبداية الخمسينات في كل قضايانا الوطنية والقومية ..ثم شهدنا الرجل ينجز المعجزات ، وبضرب << ضربات المعلم >> الواحدة تلو الأخري ... تأمين شركة قناة السويس .. معركة العزوان الثلاثي ، تحقق وحدة فبراير ١٩٥٨ ، ضرب حلف بغداد الرسمي من القيادة السياسية بمحافظة الا، مناصرةا ثورة اليمن بالقوة العسكرية ، مناصرة ثورة الجزائر حتي الاستقلال - معارك تلو معارك ، لا يخوضها الا ممارس مقتدر ، ولا يقاتلها الا مجاهد مؤمن ...

لقد هزتنا هذه المعارك من الأعماق ، وأسقطت لدينا كل التحفظات ، ووجدنا أنفسنا طوال سنوات عبد الناصر كمن يزحف دائما ضد عدو ، عدوللعروبة رالاسلام ، فلا وقت هناك للكلام ، ولا للفلسفة ، ولا للسفسطة ، لا وقت الا للعمل والقتال ، والجهاد ... << وأدي الجمل وأدي الجمال>>

في بداية عام ١٩٥٧ ... وبعد جلاء العدو الصهيوني عن قطاع غزة بعد العدوان الثلاثي، تقرر انشاء ركنين في صوت العرب ، يذاعان

يوميا ، يطارد أحدهما الاحتلال البريطاني في الجزيرة العربية وفي وفي جنوبها بصفة بصفة خاصة ، ويطارد الأخر الاحتلال والاستيطان الفرنسي في منطقة المغرب العربي وخاصة الجزائر ، وطلب الي أن أتولي أحد الركنين ، وحينما اخترت برنامج المغرب العربي .- ويتوجيه من القيادات السياسية ، أبلغني الأستاذ أحمد سعيد مدير صوت العرب في ذلك الحين ، أن علي أن أضرب علي وتر الاسلام وليس العروبة هو الذي يحرك مشاعر أبناء الجناح الغربي للوطن العربي ، كما أنهم لا يفهمون العروبة الاعلى أنها الاسلام ، .. وقد جاء هذا التصريح الرسمي من القيادة السياسية بمخاطبة >> أبناء الشمال الأفريقي وثوار الجزائر بصفة خاصة بالاسلام ، جاء كاشارة انطلاق وبداية تفجير لقوة صاروخية >> هائلة كنت أخزنها بين جنبي فما تعلمناه من أدبيات الجهاد وذلك من تراثنا الاسلامي العظيم ، وتدفقت هذه القوة كل يوم عبر الأثير من خلال الحلقات اليومية لبرنامج المغرب العربي ، وكان لابد لها أن تفعل فعل السحر في المجاهدين الجزائريين وفي ضرب أعدائهم الذين كانوا يتأمرون علي ثورتهم لتقبل أنصاف الحلول وأشباه الاستغلال ، ولتقف في منتصف الطريق ..

خطاب الشكر

وبالطبع مضت ثورة الجزائر لا تلوي علي شيء حتي بلغت هدفها ، .. وفي أول زيارة لعبد الناصر للجزائر بعد الاستغلال ، وكان ذلك في ٤ مايو ١٩٦٣ ، وقف عبد الناصر يتكلم ، ولم تكن كلماته الا كلمات مؤمن عميق **الإيمان** .... ،لكن ... كيف كان ذلك ؟!

كان تحقيق استغلال الجزائر شيئا عظيما وانجازا هائلالا يجد الوصف ، ولا يتصوره العقل ، وحتي نحن في تلك السنوات كنا نتصور أن تحرير الجزائر هو حلم أشبه ما يكون بالخيال .... ولما تحقق هذا الحلم ، وكان لعبد الناصر فيه الفضل الأكبر والدور الأخطر بعد تضحيات الشعب الجزائري وصلابة قيادته - لما تحقق هذا الحلم الكبير كان طبيعيا أن يحتفل الشعب الجزائري ومعه الزمة .. العربية كلها وأحرار العالم كله بهذا الانتصار العظيم ، وكان طبيعيا كذلك أن يشارك عبد الناصر ، هذا الاحتفال ... وهنا نتوقف لحظات لنتصور ما سيقول عبد الناصر فيه ...

لو أن عبد الناصر العظيم كان رجلا عاديا ، ولو كان دنيويا علمانيا ، لوقف في هذا الاحتفال يفتخر بشعب الجزائر وشعب مصر ، ويفتخر بنفسه ، وهو الذي كان له الدور الأكبر في تحقيق هذا النصر ، وليلقي ملحمة أو معلقة من معلقات الفخر وتمجيد الذات ، وليسوق كلمات الاعتزاز بالنفس والشموخ والاستعلاء واستشعار القوة والفرحة الكبيرة بالنصر العظيم ، ولو فعل ذلك فربما كان شيئا طبيعيا ، ولم يكن ليلومه أحد .. ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك ولم يقله على الاطلاق ، لإنه ليس منهج الأيمان والمؤمنين - ان منهج الأيمان والمؤمنين ، هو أن ينطق الانسان فقط في مثل هذه الحالة بكلمة الحمد لله ، والشكر لله ، وأن يسجد ركعتي شكر لله رب العالمين ، صاحب الفضل والمنة وحده .. لقد فعل ذلك مثلا بطلنا التاريخي العظيم صلاح الدين الايوبي ، وذلك اثر انتصارة العظيم في معركة حطين ، حيث رجل عن حصانه وخر ساجدا لله حمدا وشكراً .... ولقد فعل عبد الناصر نفس الشيء وهو يحتفل مع شعب الجزائر بانتصاره العظيم ، ... لقد القي خطابا قصيرا ربما لا يتجاوز نصف ساعة ... شاعت فيه كلمات الحمد والشكر لله .. ولم تكن فيه كلمة فخر أو شموخ واحدة ... وسأورد فيما يلي العبارات الواردة في هذا الخطاب القصير ، والتي تتضمن كلمات الحمد والشكر لله والاعتراف بالفضل له وحده ، وذلك دون تغير الخطاب : -

*<< الحمد لله والشكر لله ، أني رأيت شعب الجزائر الحر الثائر >>هذه العبارة هي أول كلمة في الخطاب

*الحمد لله الذي أعطانا هذه الفرصة لنري الأماني وقد تحققت ..

*الحمد لله فقد كنا نحلم أن نري الجزائر العربية

*الحمد لله أيها الأخوة :.

حينما التقيت بكم في ظهر هذا اليوم كنت أشكر الله من كل قلبي الذي مكنني من أن أعيش هذا اليوم ، وكنت أشكر الله من كل قلبي .

ان الوحدة خلقتها الشعوب من أول يوم ، وجمال عبد الناصر لم يعمل أي شيء لشعب الجزائر .حينما التقيت بالاخ أحمد بن بيللا ١٩٥٤ كنت عن ثقة أن الجزائر لابد أن تنتصر بعون الله ..

وأنا بينكم اليوم هنا هنا في أرض الاحرار ، أرض الثوار ، أرض المليون شهيد ، أحمد الله من كل قلبي ، أحمد الله الذي أعانكم علي الصبر أكثر من سبع سنوات ، في الثورة وفي القتال حتي تحقق النصر ، أحمد الله الذي مكن كفاحكم أن ينتصر .

أنا اليوم وأنا بينكم أحمد الله علي هذا النصر الكبير -

وأحمد الله أن الحرية رفرفت علينا في المشرق وأن الحرية رفرفت أعلامها هنا في المغرب .

هذا اليوم في الحقيقة كان يظهر لنا في الماضي أنه حلم ، ولكن الله كبير ، الله الذي نصركم ..

الحمد لله الذي مكننا من أن نري هذه الأيام ... الحمد لله الذي أعطانا هذه الفرصة لدي الجزائر العربية ، الجزائر المستقلة .

انا نحمد الله ، نحمد الله الذي أعطي هذا الشعب القوة والقدرة علي الكفاح .

الحمد لله أن انتصر أحمد بيللا وانتصر شعب الجزائر الحر المكافح هكذا ترددت كلمات الشكر والحمد لله والاعتراف بأن الفضل له وحده وأن النصر من عنده وحده - ترددت هذه الكلمات حتي بلغت حوالي العشرين مرة أو أكثر في خطاب . قصير لعبد الناصر في مناسبة عظيمة من مناسبات النصر والفخر .·- .. وهذا لا يصدر - كما قلنا - الا من قلب مؤمن .... وهذا ما يعرفه جيدا العارفون والعاملون ، وهو دليل واضح وصادق علي حقيقة الايمان -

ليلة قرآنية

في احدي زياراتي لدمشق منذ عدة سنوات ، التقيت بشاعر سوري ناصري هو الأخ محمود ياسين ، وقد قصت علينا زوجته قصة أرويها هنا لأنها تتعلق بعبد الناصر ، وبسلوكه التعبدي ، والقصة التي أعتقد أنها صادقة ، وليس هناك ما يدعو صاحبتها الي الكذب أو التأليف - لهذه القصة أيضا دلالتها حول ايمان عبد الناصر وصلته بربه .... قالت الأخت الفاضلة ... أنهفي سنوات الوحدة زار عبد الناصر مدينة حلب ، ولما لم يكن بها من الفنادق أو أماكن الضيافة ، مايليق بالرجل ، فقد رأي المسئولون أن يقضي الليلة في قصر أحد وجهاء مدينة حلب ... وكان ذلك بمثابة حظ عظيم لصاحب القصر . . وتقول راوية القصة ان ابنة هذا الوجيه كانت زميلتها في المدرسة الثانوية ، وتجلس معها علي منضدة واحدة في الفصل ، وقد قصت لها قصة هذه الليلة الغريبة التي شرفهم فيها عبد الناصر بالبيات عندهم - قالت .. كنا نتابع الرجل ونراقب تصرفاته وكلماته كلمة كلمة أو لحظة لحظة ، وكان قد أوي الي فراشه في ساعة متأخرة من الليل ، .. وربما نام

بعض الوقت ، ولكننا لم ننم ، وذلك بسبب الفرحة أولا ولكي نراقب تصرفات الرجل في هذه الليلة الفريدة ثانيا .... وبعض مرور جزء من الليل ، ترامي الينا صوت عبد الناصر من وراء باب غرفته وهو يتلو القرآن الكريم ، وقد تصورنا في بداية الأمر أن فجر اليوم التالي قد طلع ، وأنه يصلي فريضة الصبح في بداية وقتها ، ولكننا فوجئنا أن أذان الفجر لم يكن قد حان بعد ، وما زال بيننا وبينه وقت ليس بالقصير .. وأن عبد الناصر انما كان يتلو كتاب الله في جوف الليل ، اما تلاوة مباشرة من المصحف أو ضمن صلاة الليل وتهجده .. وذلك رغم أنه أوي الي فراشه في وقت متأخر من الليل ، وبعد يوم عمل مرهق من أيامه في سوريا ، ولم يكن قد أخذ بعد قسطا كافيا من الراحة والنوم .

اشتراكية الاسلام

هذا اذن هو << عبد الناصر المؤمن >> كما نراه ، ونحسبه كذلك ولا نزكيه عن الله ، ولقد مضي الرجل طوال سنوات ثورته بهذه النفس المؤمنة المجاهدة ، مضي يخوض معاركه في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، ولم يكن في كل هذه المعارك الا مؤمنا مجاهدا ، ولم تكن منطلقاته في كل مواقفه وفي مناهجه وبرامجه سوي الايمان بالله وبتراث الاسلام العظيم وبأمته وشعبه ....كان كذلك حين خاض معركة العدالة الاجتماعية ، وحين أخذ باشتراكية الاسلام وحين كان يتحدث عن شرعية العدل شرعية الله التي ترفض أن يكون الفقر إرثاً والغني إرثاً ، وكان كذلك حين خاض معارك الجهاد والتحرير ، وطرد الأجنبي من الوطن العربي ، وحتي تغيرة خطة الوطن العربي تماما بتحرير الجزائر بعد المغرب وتونس ، وتحرير اليمن الجنوبي ، ونسف الأخلاف ، واقامة الوحدة لسنوات ، وبعث حركة التحرير والانعتاق في كل أرجاء الوطن العربي .... وكان مذلك حين وقف حياته علي قضية فلسطين ، وخاض معاركها علي قدر جهده وقدر توفيق الله له ، وخر شهيدا في الميدان وهو يحاول أن يحقن دماء الفلسطنين ويأسو جراحهم .. ثم كان أخيرا كذلك وهو يبني الجيش المصري الذي عبر القناة لتحرير سيناء بالقوة العسكرية تنفيذا لسقاره الذي رفضه من قبل << ما أخذ بالقوة لا يرد بغير القوة >> .. وشاء الله أن يرحل ناصر قبل تلك المعركة ، والتي لو قدر له أن يشهدها لكان لها ولنتائجها شأن أخر...

هذا هو << عبد الناصر المؤمن >> الذي تشهد له جماهير الشعب العربي المصري وجماهير الأمة العربيةكلها بالايمان . انني حين أتوغل في الأحياء الشعبية والأسواق الشعبية أجد صورته داخل محلات الباعة البسطاء .... فما دلالة ذلك وحين أصل الي أعماق ريفنا أجد ذكره تلهج به ألسنة العوام والفلاحين البسطاء ، فما هي دلالة ذلك !/ وحين أذهب الي أرجاء الوطن العربي ، في البوادي والجبال والوديان والسهول ، أجد حبة في كل قلب ، وذكره علي كل لسان .. لقد أجمعت علي حبه والأيمان به كل جماهر الشعب العربي المصري وكل جماهير الشعب العربي عامة ، فما هي دلالة ذلك ؟!! اننا نعلم أن هذا الحب في قلوب الناس لهذا الرجل هو من الله ، ونعلم أن أمة محمد صلي الله عليه وسلم لا تجمع علي ضلالة ، وقد اجمعت هذه الأمة علي حب عبد الناصر حيا وميتا ، وذلك لسبب واحد فقط ، هو أنه كان حقا وصدقا : << عبد الناصر المؤمن >> .

عادل عيد

إتفاق بين
الناصرية والإسلام .. ولكن

لعله ا لاخلاف في أن الاسلام فضلا عنه دين وعقيدة ، فإنه – في نفس الوقت – تشريع ونظام شامل يحكم حيا ة الفرد والأسرة والجماعة في مختلف الجوانب والأنشطة .

أما الناصرية ، فبينما يرقي بها البعض فيراها نظرية سياسية تستخلص بالاستقراء من ممارسات الرئيس الراحل جمال عبد الناصر وما عبر عنه في كتابه وخطبه ، فان آخرين – منهم كاتب هذا المقال – يرون أن الناصرية هي مجرد رصيد وتجميع لأبرز المعالم والسمات الايجابية التي حفلت بها التجربة الناصرية .

والمطروح في هذه السطور هو أن نعقد مقابلة بين الناصرية بالمفهوم الاخير ، والاسلام ، لنري موقعها منه ، ونحدد نقاط التلاقي ومواطن الافتراق .

عدل إجتماعي

أما عن نقاط التلاقي بين الإسلام والناصرية في المجال الداخلي ، فأبرزها هو تلك المحاولات الدائبة والملحة التي قام بها عبد الناصر منذ بدء الثورة من أجل رفع الظلم الإجتماعي عن الفئات الفقيرة والمحرومة ومحدودة الدخل ، ورفع مستواها الإنساني الي المستوي اللائق بعد أن طال حرمانها في العهد السابق علي الثورة ، وكان ذلك عن طريق فرض مجانيه التعليم في شتي المراحل مع توفيز الفرص المتكافئة أمام الجميع دون تمييز ، ورفع احد الأدني للأجور وتأمين العمال ضد الفصل التعسفي ودعم السلع والخدمات الأساسية لضمان وصولها إلي مستحقيها في القاعدة العريضة من أبناء الشعب ، وإقامة مظلة من التأمينات الإجتماعية استظل بها العاملون في القطاع العام والقطاع الخاص ، وتوزيع الأرض الزراعية المستولي عليها من كبار الملاك علي الفلاحين المعدمين ، وإيجاد نظام التأمين الصحي الذي استفاد منه ملايين عديدة من العاملين بالقطاع العام والجهاز الحكومي وأسرهم ، والتوسع في التصنيع وأنشاء قاعده صناعية ضخمه تضم مئات المصانع ووضع خطة طموحة للتنميه تستهدف زيادة الإنتاج ورفع مستوي الدخل مع توفير فرص

■ المحرر : ننشر شهادة الرمز الإسلامي عادل عيد ، رغم إختلافنا البديهي مع بعض أحكامها الفقيهة المتسرعة، نحن ندين جرائم التعذيب بحق الإخوان وبحق غيرهم ، لكن تناول قضية الإستبداد / الديمقراطية بهذا البسيط المخيف شيء آخر تماما .

العمل والعيش للملايين من أبناء الشعب . يضاف الي ذلك كله اقدامه علي تأميم قناة السويس وإعادتها الي مصر وتمصير البنوك والمصالح المالية الاجنبية ، ثم تأميم العديد من الشركات والمشروعات لصالح الشعب، وإنشاء السد العالي الذي ضمن لمصر - ولأول مرة - التحكم في مخزون مياه النيل مع زيادة رقعة الأرض المزروعة فضلا عن توفير الطاقه اللازمة لتوليد الكهرباء والتي كان لابد منها لتشغيل آلات المصانع وإنارة المدن الجديدة والريف المصري .

ومع أنه قد ترد الكثير من التحفظات علي طريقة التطبيق ، وعلي القائمين عليه وعلي الآثار الجانبيه أو الإجتماعية التي لم يحسب حسابها للبعض من تلك الإنجازات مما ذهب بالكثير من الفائدة المرجو منها إلا أن هذه التحفظات لا تنفي ان عبد الناصر قد استهدف من وراء تلك التغييرات - في جملتها - تحقيق التكافل وإقامة العدل الإجتماعي بين أبناء الشعب وبذلك فانه يتلاقي مع الإسلام في غاية من أهم غاياته .

إلا أن تلاقي الناصرية مع الإسلام في هذا الخصوص ، لا يعني بالضرورة أن الناصرية كانت ملتزمة بالاسلام عنه اجراء هذه التغييرات أن الإسلام كان هو المحرك والباعث للتفكير فيها أو الاقدام عليها ، اذ هي لا تعتبر ذات صيغة اسلامية الا اذا كانت جزء ا من مشروع اسلامي متكامل ينتسب الي الاسلام وتنضبط به حركته - وهذا بطبيعة الحال لم يكن واردا ، فالشواهد من فكر عبد الناصر كما عبر عنها في خطبه وكتاباته ، تدل علي انه حين قام بالثورة لم يكن يعتنق أي فكر أو آيدلوجية معينه وانما كان « تجريبيا » أي أنه كان يبغي الإصلاح مستهدفا معاني العدل والسلام الإجتماعي بشكل عام ومجرد ، متخذا معيار التجربة والخطأ - وحده - اساسا للتقييم ، الا انه في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات - خصوصا لدي وضع الميثاق في أعقاب انفصال سوريا - أصبح يساري النزعة ، اشتراكي المنهج حيث راح يستوحي الافكار الاشتراكية ويقتبس التجارب المطبقة في بعض الدول الاشتراكية - يوجوسلافيا علي وجه الخصوص ، هذا ومن جهة أخري فإنه لا يمكن إغفال الجانب « البراجماتي » المتمثل في الحرص علي تأمين النظام والذي كان واحدا من مقاصد عبد الناصر التي تغياها من وراء تلك التغييرات -ان لم يكن أهمها علي الإطلاق - ذلك أن رفع الظلم الإجتماعي عن الفقراء والكادحين وفتح الأبواب امامهم للتعليم و لعمل والتملك كان من شأنه أن يخلق قاعدة عريضة مستفيدة من النظام الحاكم ، وترتبط مصالحها ببقائه ومستعدة للدفاع عنه ، مع ما يتبع ذلك - بالضرورة - وفي نفس الوقت من تقليص نفوذ وفاعلية القوي صاحبة الهيمنه والنفوذ إقتصاديا وسياسيا قبل الثورة والتي كانت تظهر العداء للثورة أو تتربص بها .

ومع أن الإسلام - كما قلنا - لم يكن أحد هواجس عبد الناصر في احداث تلك التغييرات الإجتماعيةإلا انه بعد أن إعتنق الإشتراكية راتخذها مذهبا وشعارا لنظامه ، وعندما تعرضت اجراءاته - وعلي وجه الخصوص - قرارات التأميم - للنقد والهجوم من بعض التيارات والنظم الرافعة لشعار الإسلام في مصر وفي المنطقة العربية ، لم يتردد عبد الناصر في أن يلجأ الي الإسلام للرد عليهم ليستمد منه الدفاع والتبرير ، حتي يؤكد أمام جماهير الشعب ذات النزعة الدينيه القوية - أن اجراءاته تتفق مع الإسلام مستدلا علي ذلك بشواهد من بعض الإجتهادات الفقيه كما أوعز الي بعض الرسميين من علماء الازهر ان يصدروا الفتاوي والبيانات التي تسانده في دفاعه .

واذا تركنا ما احدثه عبد الناصر من تغييرات اجتماعية في الداخل ، وانتقلنا الي ممارساته في

المجال العربي فيحسب له انه كسر احتكار الغرب للسلاح وذلك بأن أقدم علي عقد صفقة الإسلحة التشيكية ، كما بعث بقوة فكرة القومية العربية ، من خلالها حشد الدول والشعوب العربية في مواجهة القوي الأجنبية «واسرائيل » ومخططاتها التوسيعة ، وأحيا فكرة الوحده العربية بل أنه حقق أول تجربة وحدوية في التاريخ العربي المعاصر .

أما في السياسة الخارجية ، فقد حرص عبد الناصر خلال فترة حكمه علي التصدي للمشاريع الإستعمارية والأحلاف العسكرية ، لا في مصر وحدها وإنما علي امتداد الوطن العربي كله ، وتبني بقوة سياسة الحياد الإيجابي وعدم الإنحياز بين القوتين الأعظم ، وهي سياسة حكيمة ذات مردود ايجابي سواء علي المستوي الوطني ، أم مستوي الأمن القومي العربي ، خصوصا وأن فترة حكمه قد صادفت اشتتداد الحرب الباردة بين القوتين .

كذلك فقد ساهم عبد الناصر بالدعم والتأييد المادي - غالبا وبالتأييد ، السياسي والأدبي - دائما - كافة الثورات وحركات التحرير التي اندلعت في المنطقة العربية وفي أفريقيا والعالم الثالث وكان له دوره الإيجابي والمباشر في نجاح الكثير من هذه الحركات واستقلال شعوبها ، مما جعله بلا جدال واحد من أبرز قادة التحرير في هذا القرن .

في هذه المجالات كلها - ا لمصرية والعربية والخارجية - يمكن القول بأن هذه الممارسات والتوجهات - في مجملها وبغير دخول في التفاصيل والجزئيات - لا تتعارض مع الإسلام بل أنها تلتقي معه في مقاصده العامة وأهدافه الكلية

ظلم سياسي

واذا كانت تلك هي نقاط التلاقي بين الناصرية والإسلام - فان هناك نقاطا بينها تمام التعارض بل تخاصم أشد ما يكون الخصام . . .تلك هي التي تتصل بأسلوب الحكم وانعكاساته علي حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية والإنسانية - فالنظام الناصري - كما عايشناه علي أرض الواقع - نظام شمولي قمعي يقوم علي حكم الفرد الواحد ، الذي يرتفع فوق المساء لة أو النقد ، ومثل هذا النظام يرفضه الإسلام من أساسه ، ويأبي أن ينسب اليه أو يقارن به ، وهذا أمر تفرضه طبيعة الإسلام نفسه ،فهو كدين ونظام - وبصرف النظر عن كثير من التجاوزات التي حفل بها التاريخ الأسلامي - حريص الحرص كله علي تحقيق العدل بكل جوانبه ليس فقط العدل الإجتماعي بين الأفراد والطوائف والطبقات ، وإنما يحرص الإسلام أيضا - والمشاركة من جانب المحكومين مع التزامهم بالطاعة للحاكم ما لم يأمرهم بمعصية - فقد جعل أساس مشروعية ولاية الحاكم هو الإنتخاب الحر أو البيعة الصحيحه- واقرار حق المحكومين في أن يرجع إليهم قبل أن يبت في أمر من أمورهم ليأخذ مشورتهم (ومشورهم في الأمر) (١) (وأمرهم شوري بينهم) (٢) وكذا حقهم في محاسبته ومساءلته اذا اخطأ فلا أحد في الإسلام - سوي الله سبحانه - يعلو عن المساءل - فالله تعالي يقول (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (٣) ويقول الرسول الكريم (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٤)- وأيضا وحقهم في عزله اذا خان العهد أو خرج علي حدود البيعة - يقول أبو بكر رضي الله عنه : اطيعوني ما اطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم ، ومن بعده لم ينكر عمر رضي الله عنه من تصدي له قائلا : والله يا عمر لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناه بحد السيوف ! وحين قال له اعرابي من عامة المسلمين اتق الله يا عمر ، رد عليه قاءلا (والله لا خير فيكم أن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها).

واذا كان نظام الحكم في الاسلام يرفض الإستبدا د من جانب الحا كم ، واستعلاء ه علي

المساء له والحساب ويلزم بالمحكومين - في المقابل - بالطاعة له ما لم يأمرهم بمعصية - فأنه يحرص الحرص كله علي احترام كرامة المواطن وصيانة حقوق الانسان أيا كان دينه أو عقيدته أو لونه - يقول الله تعالي (ولقد كرمنا بني ادم) (٥) ويقول (من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل النا س جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا النا س جميعا) (٦) فمن الاثم الذي يحرمه الله ويأمر بالعقاب عليه ، ان ينجح صاحب سلطة الي قمع الناس والبطش بهم واذلالهم وترويعهم والاعتداء علي حرياتهم وحقوقهم الطبيعية ، فليس في الاسلام قبض علي الناس بغير حق ، ولا اخذ لهم بالظن أو الشبهه والله تعالي يقول :(ولا يجرمنكم شنأن قوم علي الا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوي) (١٢)

خلاصة القول :

ان الناصرية وان حرصت علي تحقيق العدل الاجتماعي ، ورفع الظلم عن الفقراء ومحدود ي الدخل . -وهذا مقصد تتلاقي فيه مع الاسلام - إلا أنها في ذات الوقت افترقت عن الاسلام وخرجت عن أحكامه - نصا وروحا - حين أخلت إخلالا واضحا << بالعدل السياسي >> الذ ي ينبغي أن يسود علاقة الحاكم بالمحكوم ، وأقامت نظاما شموليا قوامه حكم الفرد الواحد الذي لا يسأل ولا يحا سب ، وثم أمعنت - بقصد التمكين لهذا الفرد الحاكم - في انتهاك حقوق الأنسان انتهاكات غير مبررة وهي انتهاكات أخذت شكل الظا هرة حيث لم ترتبط بظرف زماني محدد ، أو تنتصر علي مجموعة أو تيار سياسي معين (١٣) - وانما طالت كل التيارات السياسية علي اختلافها ، بل انها امتدت لتشمل المواطنين العا دين الذين لا شأن لهم بالسيا سة أو العمل العام - ولا شك أنه هذ ه الأنتهاكات والممارسات القمعية قد أحدثت أثرا سلبيا علي سلوكيات هذا الشعب وقيمه، فتفشت فيه العلل الخلقية التي تتفشي عادة في الشعوب المستذلة التي تحكم حكما باطشا بغير قانون ، وأهمها النفاق والرياء والسلبية والانتهازية ، وشيوع روح التواكل وعدم المشاركة أو الاهتمام بالأمور العامة ، ايثارا للسلامة أو اقتناعا بعدم الجدوي الأمر الذي وجد << فراغا سياسيا >> في الشارع المصري ، استثمره أصحاب الدعوات المتطرفة مما نعاني منه في الوقت الحاضر .

لقد أعلي الله من كرامة الإنسان وصان حريته في الاعتقاد الي أن يأبي أن يكره إنسان حتي علي الإيمان فقال (أفأنت تكره الناس حتي يكونوا مؤمنين ؟ !) وقال أيضا (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، لهذا فإن إكراه الناس : علي الخضوع لحا كم أو نظام - أي حاكم واي نظام - هو أمر يأبا ه الله ويرفض الإسلام .

د. سعد الدين إبراهيم

إسلام عبد الناصر رسالة خالدة للعرب

على الرغم من تعقد العلاقة بين الناصرية والإسلام، إلا أنها تميزت بثراء العناصر التى تربط بينهما، كان أهمها الاحترام الشديد والعميق من الناصرية للإسلام، فمن حيث اعتبرت الناصرية الإسلام رسالة إيمانية تدعو للحق والعدالة، فقد اعتبرت ذلك جزءً لايتجزأ منها ومما تدعو إليه، ومن حيث اعتبرت الإسلام فى مطلعه ثورة على الظلم والجهل والاستغلال، فقد اعتبرت الناصرية نفسها أيضا متداداً وتحقيقا لمبادىء هذه الثورة، ومن حيث اعتبرت الناصرية الإسلام هو الرسالة الخالدة للعرب، وهو الذى اعطى للعرب أمتهم بالمفهوم العصرى الحديث، ومن حيث اعتبرت الناصرية نفسها تجسيدا لهذه الأمة وآمالها، فإنها اعتبرت الإسلام التعبير الايمانى للقومية العربية.

أما الذين يخضون فى موضوع هذه العلاقة بين الناصرية والإسلام فهم ينظرون فى الغالب لهذه العلاقة من منظور ضيق، وهو علاقة عبد الناصر بالإخوان المسلمين، وهذه العلاقة فى رأيى لم يكن لها أدنى صلة بالإسلام كدين وحضارة، ولكنها كانت علاقة قوة وصراع على السلطة، مهما أدعى أى من اتباع التيارين غير ذلك، إلا أن المؤكد أنها كانت علاقة قوة وصراع على السلطة منذ يومها الأول إلى اليوم الأخير.

د. محمد أحمد خلف الله

عبد الناصر
ناصر الإسلام كدين
لا كشعار سياسى

حينما ننظر فى شأن موقف الناصرية من الإسلام يجب علينا أن نميز بين الإسلام كعقيدة دينية، والإسلام كمؤسسات تعليمية أو تربوية، والإسلام كقوى سياسية.

فمن حيث الإسلام كعقيدة دينية نجد أن الناصرية ملتزمة به التزاما دينيا، وليس أدل على ذلك من أن مجلس قيادة الثورة باعتباره الهيئة الرئاسية للدولة، قد التزم بأن دين الدولة الرسمى هو الإسلام، وبذلك لم يكن فيه أحد من غير المسلمين وذلك بخلاف الحكم، أى الهيئات التنفيذية كالوزارات مثلا، فقد كان فيها بعض أخواننا المسيحيين، وهذا الموقف هو التزام دينى باعتبار أن رئاسة الدولة للمسلمين، وهنا أمر نستطيع أن نلحظه وهو أن الثورة حينما قامت بحل جميع الأحزاب السياسية أبقت على جمعية الأخوان المسلمين باعتبارها هيئة دينية، وحين حدث الخلاف بين الناصرية والأخوان المسلمين تبين للناصرية أن الإسلام فى يد الأخوان المسلمين هو، عمل سياسى وليس عملا دينيا، ولذلك قامت بحل هذه الجمعية مؤخراً. وهذا انما يعنى أن الناصرية تؤمن بالإسلام كعقيدة دينية وتلتزم به كعقيدة دينية، ولكنها لم تستثمره كعمل سياسى.

هذا فيما يخص الإسلام كعقيدة دينية، أما مايخص الإسلام كمؤسسة تربوية وتعليمية بالنسبة للأزهر الشريف، فقد قامت الناصرية بتطوير الأزهر الشريف كمؤسسة تربوية وتعليمية، وأحالتها إلى جامعة، وأصبحت هذه الجامعة تمنح الشهادات العلمية كالدكتوراة، ولم تقف هذه الجامعة عند حدود التعليم الدينى، وانما تجاوزته إلى غيره من أنواع التعليم الأخرى حيث أنشأت كليات للطب والهندسة والتجارة، وما إلى ذلك.

وأما الإسلام باعتباره قوى سياسة فالناصرية لم تؤمن به على أنه عمل سياسى، انما هو عمل دينى وأخلاقى،

ومن هنا وقفت فى مواجهة الجمعيات الدينية التى قامت بمحاولات عديدة، ضد الثورة الناصرية، والأمر الذى نشير إليه هنا هو أن الجمعيات الدينية التى تعبر عن الأخوان المسلمين، قد التزمت بالإسلام كما يفهمه الباكستانيون وغير العرب من المسلمين، وقاموا بتكفير المجتمع، وتكفير الدولة، وهذا أمر إن صح فى الباكستان والهند، فلايصح فى مصر، لسبب بسيط جدا وهو أن رئاسة الدولة فى الهند كانت للمستعمرين ولغير المسلمين، وبذلك يصدق عليها حكم أنها جاهلية أو كافرة، أما فى مصر فلايصدق هذا، لا على المجتمع ولا على الدولة، لأن المجتمع فى مصر متدين سواء أكان مجتمعا مسلما أو مجتمعا مسيحيا، ومن هنا ظلت الناصرية ملتزمة بالإسلام كعقيدة دينية ولم تلتزم به كعمل سياسى.

د. يونان لبيب رزق

عبد الناصر
كان متديناً وعلمانياً

من خلال تأملى لتاريخ عبد الناصر، اعتقد أن علاقته بالإسلام الدين أو الحضارة أو العالم، كان يحكمها عدة اعتبارات اساسية من بينها:

☐ أولاً : على المستوى الداخلى للبلاد فى مصر، نجد حرصه الشديد على مانسميه الوحدة الوطنية، فهو دائما كان من خلال استقرائنا لسيرته وتاريخه- يعطى لوحدة الجبهة الداخلية أهمية كبيرة، خصوصا أن أغلب نجاحاته تمت بالأرتكاز على هذه الوحدة، وإذا عدنا إلى عامى ١٩٥٣ و١٩٥٤ خلال التفاوض مع بريطانيا، كانت بريطانيا تتفاوض مع سلطة واحدة، ولم تستطع اللعب على المبدأ الاستعمارى «فرق تسد» واعتبر عبد الناصر ثورة يوليو هى سلطة الشعب المصرى الوحيدة، وهى من الاعتبارات التى حكمت نظرته الإسلامية.

☐ ثانيا : أما صدامه مع الأخوان المسلمين فى اكتوبر عام ١٩٥٤، ذلك الصدام الذى أكد على أنه ليس مستعد أن يأخذ بمنهج الصدام الذى بدأه الأخوان، ويتجلى هنا مبدأين أساسين: الأول: هو رفضه أن تملى عليه قوى داخلية سياستها مهما كانت، والثانى: هو رغم تحالفه مع هذه القوة فى البداية إلا أنه رفض أن يأخذ بمنهجها، وأقرر هنا أن هذين الأعتبارين- وغيرهما- هما اللذين حكما موقف عبد الناصر من الدين فى السياسة، وأتصور أن عبد الناصر فى سياساته الداخلية كان «علمانيا» أكثر منه صاحب اتجاه دينى، كما أن الاشتراكية والقومية العربية بمفهومها الناصرى، كانت فى الأساس توجهات علمانية، وخصوم عبد الناصر من أصحاب التيار الدينى يتهمونه بهذه التهمة، ولا أدرى لماذا يعتبرونها تهمة؟! انها حقيقة التعامل مع العصر؛ فى

الوقت الذى سمح فيه بأن توجد النبرة الدينية دون أن تعلو، فيما يمكن أن نسميه «حدود التون».

وإذا كانت السياسة هى محصلة عوامل مختلفة وأنغام مختلفة، فإن النشيد الناصرى الذى قاد عبد الناصر عزفه، احتوى بين نغماته هذه الاعتبارات السابقة.

هذا فيما يخص رؤية عبد الناصر السياسية للإسلام، وبالنسبة للجانب الشخصى، اعتقد أن عبد الناصر كان رجلا متدينا، تتجلى علامات هذا التدين فى قيمة العامة وسلوكياته، فهو ممثل أمين لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة، ومن طبيعتها أنها متدينة، وهذا بخلاف الطبقة العليا أو الراقية التى لم تحظ بنصيب كاف من الثقافة الدينية، ويمكننا القول أن عبد الناصر خير ممثل لطبقته المتدينة وفى تعبيره عنها، ولم يتطلع أن يمزج عن فهمها للدين، والذى يمثل ركنا أساسياً من نشأتها، ولم أتوقع من عبد الناصر إلا أن يكون متدينا.

واتهام خصومه له بأنه ملحد، أضلته اتهام غير صحيح، أكدت عدم صحته محادثات الوحدة عام ١٩٦٣، وكانت سببا لنفوره من ميشيل عفلق وصلاح البيطار، ومن شاركوا من ممثلى حزب البعث العراقى والسورى، الذين سعوا لعقد الوحدة بين مصر وسوريا والعراق. ولايوجد شك فى أنه على المستوى الشخصى كان شخصا متدينا، وعلي المستوى العام كان يضع الدين فى حجمه الطبيعى، وأن استخدام الدين فى السياسة سوف يؤدى إلى شق الأمة، وهو حريص على وحدة الجهة الداخلية.

ولو قارنا بين عبد الناصر والسادات، نجد أن «التون» الدينى إرتفع عند الأخير فى بداية خطبه وأحاديثه، والتى حرص على أن يبدأها بحديث شريف أو آية قرآنية، وحرصه على أوصاف مثل الرئيس المؤمن، ودولة العلم والإيمان، وكان السبب: امتلاكه الرصيد الكافى للشعبية، واكتشف أن الطريق إليها يأتى من طرح الرصيد الدينى، فى حين لم يحتاج عبد الناصر إلى مثل هذه الأشياء الشكلية، ولم يكن ممعنا فى استجلاب الجماهير بزيادة الرصيد الدينى الشكلى.

وإذا انتقلنا إلى المستوى العربى نجد أن مفهوم القومية العربية للدين هو اعتباره أحد عناصر هذه القومية، وليس العنصر الوحيد، والمسألة هنا أكثر وضوحا سواء فى طبيعة خطب عبد الناصر، أو الكتابات التى كتبت عن القومية العربية فى هذه الفترة، وعبد الناصر كان يتشكك كثيرا فى استخدام الدين فى تجميع القوى الخارجية، وكان انتمائه للحياد الايمانى أو عدم الانحياز أكثر من الانتماء إلى المؤتمر الإسلامي، فى حين حرص السادات على حضور المؤتمر الإسلامى والمشاركة فيه بنفسه، والمقارنة بين وجود عبد الناصر فى ميدانى القومية العربية وعدم الانحياز ووجوده فى المؤتمر الإسلامى، سنجد أن وجوده فى الميدانيين الأوليين أكثر وضوحا وجلاء، وانما فى الميدان الأخير كان تأثيره، منخفضا وهذا له دلالته. فهو لم يبتعد بمصر عن المحيط الإسلامى، لكنه كان كثير الشكوك فى هذا الحضور، لأنه كان يتمتع بجماهيرية أكبر من الارتكان إلى هذا المحيط لاستغلاله فى بناء شعبية خاصة به، نظراً لأن المؤتمر الإسلامى كان يتمتع برئاسة خاصة موالية للغرب ولأمريكا على التحديد.

عمرو ناصف

بشهادة التاريخ:
إنجاز عبد الناصر الإسلامي

الحديث عن ثورة يوليو والدين علي أهميته وخطورته لم يأخذ حقه في البحث والتحليل . اللهم الا من زاوية واحدة انطلق منها أصحاب التيارات المضادة للثورة ولعبد الناصر . الفكر والطريق والإنجازات بهدف الطعن والتشويه ونحن هنا لسنا مضطرين للإنزلاق في مطابتهم والرد عليهم لكن احقاق الحق بوضع النقاط فوق الحروف يتطلب استعراض فكر عبد الناصر وبيان دور ومكانة الدين في هذا الفكر من خلال كتبه وخطبه وتصريحاته ومن ثم مقارنة ذلك بما تم فعلا في عهد الثورة .

الد ين في فكر عبد الناصر

بداية نقول أن البحث في موضوع فكر عبد الناصر والدين لا يعني محاولة كشف مدي إيمان جمال عبد الناصر الذي وصل البعض في غيهم إلي حد تكفيره بل واتهامه بأنه كرس حياته لضرب الإسلام ومحاربته وإنما الهدف هو قياس درجة ارتباط الثورة بالدين من خلال فكر زعيمها وعلاقة ذلك كله بتحرير وبناء وتطور المجتمع العربي .

ولنبدأ بفلسفة الثورة كوثيقة مبكرة طرحها عبد الناصر لتوضيح خط الثورة ..ولا شك في أن أول ما يستوقفنا في هذه الوثيقة هو تعيين عبد الناصر للدوائر الثلاث العربية والأفريقية والإسلامية ولنري رأي عبد الناصر الخاص بالدائرة الثالثة .

ليس عبثا أن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامي الذي أغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الإسلام القديمة ترجع إلي مصر وأوي إليها فحمته مصر عندما ردت غزو المفعول علي أعقابه في عين جالوت .

لقد أدرك عبد الناصر أن دور مصر الإسلامي له جذوره التاريخية وأسبابه الموضوعية وأن فصول هذا الدور وهو عين جالوت لم يكن لأن مصر قد تطوعت بمغامرة غير محمودة العواقب لصد جيوش وإنما لأن مصر جزء لا يتجزأ من الوجود الإسلامي بمعناه الديني ومعناه الحضاري . ولعل الفقرة التالية من ذات الوثيقة تبرز مدي ادراك عبد الناصر لدور مصر في هذا الصدد وأبادر هنا فأقول أن الدور ليس زعامة وإنما هو دور تعامل متجاوب مع كل العوامل يكون من شأنه تفجير الطاقة الهائلة الكامنة في كل اتجاه من الإتجاهات المحيطة بها ويكون من شأنه تجربة لخلق قوة كبيرة في هذه المنطقة ترفع من شأن نفسها وتقوم بدور إيجابي في بناء مستقبل البشر .

وفي إطار البحث عن اساليب التفاعل الممكنة بين المسلمين اقترح عبد الناصر أن يكون الحج قوة سيا سية ضخمة فيقول :

يجب أن تهرع صحافة العالم إلي متابعة انبائه لا بوصفه مراسم وتقاليد تصنع صورا طريفة لقراء الصحف وإنما بوصفه مؤتمرا سيا سيا دوريا يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ، رجال الرأي فيها وعلماؤها في كافة انحاء المعرفة وكتابها وملوك الصناعة فيها وتجارها وشبابها ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي العالمي خطوطا عريضة لسيا سة بلادهم وتعاونها معها حتي يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام .

ثم يظهرجليا بعد ذلك مدي عظمة الدور الإسلامي في ذهن عبد الناصر حين نراه يستعرض نماذج القوي البشرية الإسلامية الهائلة في العالم والتي يجب أن تلتقي وتصبح قوة يحسب لها ألف حساب ولكن دون أن يحدث ذلك خلطا الأوراق بين ما هو ديني وما هو قومي فيقول في خاتمة فلسفة الثورة .

وحين أسرع بخيالي الي ثمانين مليونا من المسلمين في اندونيسيا وخمسين مليونا في الصين وبضعة ملايين في الملايووسيام وبورما . وما يقرب من مائة مليون في الباكستان وأكثر من مائة مليون في منطقة الشرق الأوسط وأربعين مليوناداخل الإتحاد السوفيتي وملايين غيرهم في أرجاء الأرض المتباعدة - حين أسرع بخيالي الي هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة ، أخرج باحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا تعاون لا يخرج عن حدود ولأنهم لأوطانهم الأصلية بالطبع لكنه يكفل لهم ولأخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة أما الميثاق فيستوقفنا بأنه الأول حينما يطرح عبد الناصر الإيمان كأحد ضمانات نجاح النضال فيقول ايمان لا يتزعزع بالله وبرسله ورسالاته القد سية التي بعثها بالحق والهدي إلي الإنسانية في كل زمان ومكان .

ثم يعود لذات النقطة ولكن بتخصيص للدين الإسلامي فيقول وفي إطار التاريخ الإسلامي وعلي هدي من رسالة محمد عليه الصلاة والسلام قام الشعب الإسلامي بأعظم الأدوار دفاعا عن الحضارة والإنسانية .

وفي الباب السابع من الميثاق يتحدث عبد الناصر عن حرية العقيدة الدينية وما للقيم الروحية النابعة من الأديان ومن دورها في صنع الحضارات للإرتقاء بالإنسان بغيه الوصول الي الكمال . ثم يؤكد عبد الناصرعلي عدم وجود أي تعارض بين جوهر وروح الدين وبين تقدم الحضارات وتطور أشكال الحياة فالدين ثابت ومضمون أما التغير والمتلرن فهو يعني التفا سير المستغلة للدين و الذي تلجأ به القوي الرجعية لحماية مصالحها وشر جرائمها يقول :<< أن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة وأنما ينبع التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية » .

ويقول أيضا في الميثاق <<وأن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة علي هداية الإنسان وعلي إضاءة حياته لنور الإيمان وعلي منحة طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة >>

أما بيان ٣٠ مارس فيؤكد فيه عبد الناصر علي قناعته بالقيم الروحية ودورها في تخطي الصعاب والأمل في المستقبل فيقول في مستهل البيان << أن الموقف المؤمن والبطولي الذي اتخذته جماهير شعبنا في ذلك الظرف العصيب نكسة ١٩٦٧ هو وحده الذي مكن للتحولات الهامة التي وقعت منذ ذلك الوقت من أن تحدث فعلها وأثرها

بحيث يكون في مقدورنا اليوم أن نقول بأمل في الله عظيم إنه الآن أصبح في مقدورنا أن نتطلع في المستقبل ومن دلائل الخير أنه يكون ذلك في مقدورنا اليوم في ذكري عيد الهجرة بما تحمله الي المؤمنين من معاني التضحية فداء للمبدأ أو نضال المستمر من أجل الحق والصبر علي المشاق في سبيل نصر الله عزيزا وصادقا >>

ثم يعود في ذات الوثيقة – وضمن ما سرده لمهام رئيسية في المرحلة القادمة من النضال فيذكر ضرورة العمل علي تدعيم القيم الروحية والخليقة ثم يقول في نهاية البيان : << اننا سوف نحقق كما حققنا وسوف ننتصر ؛كما انتصرنا ولعل ارادة الحق فوق كل إرادة لأنها جزء من إرادة الله >> بعد وثائق الثورة نستعرض بعض ما جاء في خطب وتصريحات عبد الناصر بأخذ عناوين بعض القضايا الهامة ورؤية ما قاله عبد الناصر فيها : من خطابه في عيد العلم ١٤- ١٢ - ١٩٦٤) .

<< أن الأديان كلها كانت رسالة علم الهي تلقاها أالأنبياء بالإلهام القد سي ولم يحتكر واحد منهم ما تلقاه للإستفادة به لنفسه وإنما ا شاعوا العلم رسالة في الناس وجعلوا منه قوة تغيير اجتماعي لصنع المعجزات .

وفي مناسبة أخري يقول : << منذ ١٤ قرنا خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عز وجل وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد وأفاضت علي البشرية نعمة السلام والإسلام . وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الإنسانية الحرية >>

وفي خطاب عيد العمال ١٦- ١١- ١٩٥٩ إن قوة التقدم العلمي والقوي الغاشمة من زيادة الإنتاج يمكن أن تصبح مصدر خطر ما لم تستطيع القيم الروحية والمعنوية أن تساير خطاها بل تسبقها لتمهد لها . يقول في ذات الخطاب : العلم في المعامل ضرورة والعلم في المصانع ضرورة ولكن العلم في قلوب الناس وفي ضمائرهم ألزم الضرورات .

في افتتاح مجلس الأمة ٢٤-١١-١٩٦٦ كانوا يريدون خلق تناقض مصطنع بين الإشتراكية والدين ناسين أو متنا سين أن التناقض الحقيقي هو ما بين استغلالهم لشعوبهم وبيعهم هذه الشعوب للقوي والمصالح الإستعمارية وما بين الدين الذي هو في خلاصته دعوة إلهية إلي العدل الإجتماعي وإلي المساواة بين الناس والي الحرية – هذه الشعلة المقد سة في قلب كل إنسان

يقول جمال عبد الناصر في خطبته : فلننظر إلي الإسلام في أول أيام سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام – ماذا كان يملك – للننظر الي سيدنا عمر والي سيدنا أبو بكر ماذا كان يملك ، هذا هو الإسلام ويقول الدين هو العدالة الإجتماعية والذي يريد أن يطبق الإسلام ويوزع أموال المسلمين علي المسلمين ويقول هذا هو الدين .

الدين هو دين الحرية ودين المساواة ودين العدالة الإجتماعية هو دين من الأغنياء للفقراء ، ودين أموال المسلمين للمسلمين وليس الدين أن تحتكر فئة قليلة أو عائلة واحدة كل شيء وتترك شعبهاجائعا .(من خطاب تكريم الرئيس مكاريوس ٣-٦-١٩٦١) .

إن الإرتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فكل منهما انتفاضة وطنية وهما في الحقيقة نداء إلي الحرية احدهما من نور الله والثاني من إنعكاس هذا النور علي ضمائر البشر وفي افتتاح مجلس الأمة ٢٤/٣/١٩٧٠إننا نقبل مشيئة الله فيما نحن به من آلام ولكننا نثق ثقة كاملة في مشيئة العدل الإلهي ونؤمن إيمانا لا يتزعزع بأننا سنكون يد هذه المشيئة في العدل الإلهي حينما

تجيء اللحظة المناسبة قائلين بيقين الصادقين وما رميت إذ رميت لكن الله رمي . «خطاب عيد العمال ١٩٦٩/٥/١» .

وحينما نتطلع الي ماكناً فيه ونقارنه بما وصلنا اليه فإنه لا يسعنا إلا أن نتوجه بالحمد والشكر لله عز وجل والا أن نشعر بالإطمئنان إلي ما يتطيع العمل الإنساني أن يحققه بالإيمان والصبر ، وبالجهد المستمروالأمل في نصر الله .

بعض انجازات الثورة في مجال الدين

ونكتفي بهذا القدر من كلمات عبد الناصر التي يصعب حصرها والتي تبين مكان الدين في فكرة لننتقل الي الجزء الثاني وهو استعراض بعض ما تم انجازه في عهد جمال عبد الناصر في هذا الصدد .

أولا دور العبادة :

حتي عام ١٩٧٠ بلغ عدد المساجد التابعة لوزارة الأوقاف ٣٥١٦ مسجدا وكان عدد المساجد الأهلية التي يقيمها الناس بجهودهم الذاتية ١٤٣٨٤ مسجدا وكانت هذه المساجد تعاني من المتاعب نتيجة قلة الإعتمادات وعدم وجود خطباء وأئمة وإن وجدوا فبعضهم دون المستوي ولهذا صدر القرار الجمهوري رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بأن تقوم وزارة الأوقاف بضم بعض هذه المساجد إليها وقامت الوزارة بضم الف مسجد علي دفعتين- الأولي عام ١٩٦٢ وبلغ عددها ٨٠٠ الباقي عام ١٩٦٣ ولم يمنع أو يحد ذلك من إقدام الناس علي إقامة المساجد الأهلية والتي بلغت عام ١٩٧١ ، ١٥ ألف مسجد .

ثانيا : المؤسسات والمؤتمرات الإسلامية

انشيء عام ١٩٥٤ المؤتمر الإسلامي وقد اعتبر الباحثون هذا المؤتمر تجسيدا كاملا في تلك الفترة لوحدة وتضامن من العالم الإسلامي خاصة أن هدف قيادة الثورة من وراء المؤتمر كان تحقيق التضامن والتعاون بين الشعوب الإسلامية لخير المسلمين أنفسهم .

في عام ١٩٦٠ طورت فكرة المؤتمر الإسلامي وانشأت الثورة المجلس الأعلي للشئون الإسلامية ليؤدي دورا محليا ودورا علي نطاق العالم الإسلامي ويضم المجلس عدة لجان فنية يشترك فيها عدد كبير من أعلام العلماء وكبار الباحثين بالأزهوأساتذة الجامعات المتخصصة في الدراسات الدينية وأساليب الدعوة ،ومن لجان هذا المجلس :

أ- لجنة إحياء أمهات كتب السنة وقد أصدرت هذه اللجنة مقدمة البخاري صحيح البخاري .

ب- لجنة التعريف بالإسلام وقد أصدرت منذ عام ١٩٦٠ حتي عام ١٩٧٠ ، ٥٦ كتابا .

ج- لجنة القرأن المرتل . والتي أصدرت حتي عام ١٩٧٠ المصحف المرتل برواية حفص مكونا من ٤٤ إ سطوانة وبرواية ورش مكونا من ٦٨ اسطوانة والمصحف المعلم مكونا من ٧٥ أسطوانة .

د- لجنة القرأن والحديث وأصدرت المنتخب في تفسير القرأن . وكتاب القصص والقرأن والطبائع النفسية .وكتاب الإمام فخرالدين االرازي وكتاب الأحاديث القدسية الجزء الأول والثاني و المنتخب من السنة ثمانية أجزاء .

وأنشأت الثورة مدينة ناصر للبعوث الإسلامية لتستوعب ثلاثة ألاف طالب مسلم أصبحوا بعد

ذلك ستة ألاف من الوافدين من أكثر من ٦٥ دولة يقيمون علي حساب مصر ليعودوا إلي بلادهم دعة للإسلام .

في ١٩٦١ أصدرت الثورة القانون ١٣ لسنة ١٩٦١ والذي عرف بقانون تطوير الأزهر وقد تضمن أن الأزهر يشمل خمس هيئات هي :

١- المجلس الأعلي للأزهر
٢- مجمع البحوث الإسلامية
٣- إدارة الثقافة والبحوث الإسلامية
٤- جامعة الأزهر
٥- المعاهد الأزهرية .

ولأول مرة في تاريخ الأزهر يتكون مجمع البحوث الإسلامية من كبار علماء الإسلام الذين يمثلون جميع المذاهب الدينية في سائر البلاد الإسلام .

وفي الفترة من ٢٢ حتي ٢٥ سبتمبر ١٩٦٩ وبناء ا علي دعوة مصر عقد أول مؤتمر قمة اسلامي بالرباط وحضرة رؤساء وملوك وممثلو ٢٣ دولة وكان ذلك في أعقاب حريق المسجد الأقصي في ٢١ أغسطس ١٩٦٩.

- في مارس ١٩٧٠ عقد في القاهرة مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية وحضرة ممثلون عن مختلف بلاد العالم الإسلامي .
- علمت الثورة ونجحت في أحياء لجنة التقريب بين المذاهب .

ثالثا : الأزهر والتعليم الأزهري

منذ عام ١٩٥٠ وحتي ١٩٦٠ كانت الأهداف التربوية للمعاهد الأزهرية تقوم علي تزويد الطلاب بثقافة عامة في الدين الإسلامي واللغة العربية . وأعدادهم للدخول بالقدر الكافي من الثقافة الإسلامية والمعرف والخبرات .

وتضمن القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ آهداف جامعة الأزهر لتكون .

- حفظ التراث الإسلام
- بعث الحضارة العربية
- إظهار حقيقة الإسلام .
- العمل علي رقي الأداب وتقدم العلوم والفنون
- تزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمتخصصين .
- تخريج علماء متفقهين في الدين
- تأهيل عالم الدين للمشاركة في الدعوة .
- توثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات الإسلامية والعربية والأجنبية .

كليات جامعة الأزهر

١- أصول الدين أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدرا سة بها سنة ١٩٦١.

٢- كلية الشريعة والقانون أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدرا سة بها سنة ١٩٦١ .

٣-كلية اللغة العربية أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت عام ١٩٦١ .

٤- كلية التجارة عام ١٩٦١.
٥- كلية البنات الإسلامية عام ١٩٥٢.
٦- كلية الهندسة عام ١٩٦١.
٧- كلية الطب عام ١٩٦١.
٨- كلية التربية أنشئت بموجب قرار جمهوري رقم ٦٠٦ لسنة ٦٤ .
٩- معهد الدرسات الإسلامية ١٩٦٥
١٠- معهد اللغات والترجمة عام ١٩٦٥ .

رابعا : الديـن والإعـلام :

الإذاعـة

أنشأت الثورة إذاعة القرأن الكريم وزودتـها بمناهج حديثة في التفسير والدين لإسماع ملايين المسلمين في شتي بقاع الأرض ، وقد بدأ إرسالها في مارس سنة ١٩٦٤ وكانت المساحة المخصصة للقرأن الكريم فيـها ٨٣٪ من جملة الإرسال ، والباقي للأحاديث الشريفة والتفسير والفتاوي .

أما بقية الإذاعات فقد حرصت الثورة علي إعطاء القرأن الكريم أكبر عناية ، فبعد أن كانت إذاعته مقصورة علي برنامج واحد ولا تزيد علي ساعة في اليوم أصبح القرأن يذاع في كل الإذاعات المصرية .

ففي البرنامج العام إحتلت البرامج الدينية من عام ٥٢- ١٩٦٢ حوالي ٤١ ساعة أ سبوعية ، ووصلت من ١٩٦٨ حتي ١٩٧٠ إلي حوالي ٧.٧ ساعات وعشرين دقيقة .

أما متوسط مساحة البرامج الدينية في صوت العرب وإذاعة الأسكندرية وأذاعة فلسطين وركن السودان والبرنامج الأوربي فكانت حوالي ١٠ ٪ من إجمالي الإرسال اليومي .

التليفزيون

إهتم التليفزيون منذ إنشاءه بالبرامج الدينية وفي عام ١٩٦٣ بلغ نصيبها في القناة الأولي ٣ر٧ من إجمالي الإرسال .

قد زادت المساحة لتصل عام ١٩٧٠ إلي ٥ر٨ ٪ وفي عام ١٩٦٦ أنشئت مراقبة للبرامج الدينية تختص باعداد وتقديم البرامج الدينية التي تكفل نوعية المواطنين دينيا وتوسيع ثقافتهم الدينية وذلك بتقديم القرأن والأحاديث والندوات والإحتفالات الدينية المختلفة كما حرص التليفزيون علي نقل شعائر صلاة الجمعة والأذ ان ونقل شعائر صلاة العيدين ومقتطفات من شعائر إحتفالات المسيحيين الدينية .

الأفلام الروائية والتسجيلية .

١- فيلم إنتصار الإسلام ١٩٥٢
٢- بلال مؤذن المرسول ١٩٥٣
٣- السيد البدوي ١٩٥٣
٤- بيت الله الحرام ١٩٥٧
٥- خالد بن الوليد ١٩٥٨
٦- الله أكبر ١٩٥٩
٧- وإسلاماه ١٩٦١
٨-شهيدة الحب الإلهي ١٩٦٢
٩- رابعة العدوية ١٩٦٣
١٠-الناصر صلاح الدين ١٩٦٣
١١- هجرت الرسول ١٩٦٤
١٢- فجر الإسلام إنتاج ١٩٧٠وعرض ١٩٧١
١٣-الأزهر الشريف ١٩٦٩
١٤- الأزهر في ألف عام ١٩٦٩

الأفلام المسيحية :

١- هروب العائلة المقدسة ١٩٦١
٢- دير سانت كاترين ١٩٦١
٣- المتحف القبطي ١٩٦٢
٤- أجراس السلام ١٩٦٥
٥- عيد السعف ١٩٦٨
٦- مرقص الرسول ١٩٦٩
٧- عيد القيامة ١٩٦٩
٨- نقل رفات القديس مرقص ١٩٧٠

الصحافة والنشر الديني .

أولا صدرت مجلة منبر الإسلام باللغات العربية والإنجليزية والأسبانية ، وسلسلة كتب بعنوان كتب إسلامية ، وبديء في إصدارها في ١٥ فبراير عام ١٩٦١ ، وكانت تصدر كل نصف شهر عربي ، وصدرت سلسلة أخري بعنوان دراسات في الإسلام صدر منها حتي نهاية ١٩٧٠ .. ١٠٤ أعداد وترجمت إلي اللغات الحية واللغات المحلية لشعوب أفريقيا وأسيا وأمريكا اللاتينية .

ثانيا: تم تسجيل الأذان وكيفية الوضوء ، وتعليم الصلوات الخمس باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأوردية والأندرنيسية والسواحلية والفولانية والبرتغالية علي إسطوانات .

ثالثا: صدرت نشرة دورية للتوعية الدينية عن إرادة التوجيه المعنوي بوزارة الحربية .

رابعا: نشرات مجمع البحوث الإسلامية

خامسا: بلغ مجموع ما تم توزيعه من مطبوعات باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية حتي عام ١٩٦٦ مليون و ٤٠٠ ألف مطبوع

سادسا: صدرت مئات العناوين لكتب إسلامية لأعلام الفكر والدين في مصر يصعب حصرها .

خامسا :في مجال حماية الدين

١- أصدر الرئيس جمال عبد الناصر قرار بحل طائفة البهائيين المنحرفة وأمر بإهداء دارهم بالعباسية وأموالهم إلي الجمعية العامة للمحافظة - علي القرآن الكريم .

٢-في ٢٣ يوليو من كل عام كانت أولي المحافظات في الجمهورية نشاطا في إفتتاح مدارس القرآن الكريم وتخريج أكبر عدد من المحافظين تحصل علي كأس جمال عبد الناصر.

٣- تم تسجيل المصحف بصوت الشيخ « محمود خليل الحصري » ووزعت مجموعات كبيرة منه داخل مصر وخارجها لمواجهة تحريف إسرائيل للقرآن .

٤- أوصي جمال عبد الناصر أن يقوم الأزهر بجمع كل الأحاديث الإسرائلية المنسوبة زورا إلي الرسول عليه الصلاة والسلام في كتاب يوزع علي الراغبين لتسهيل عملية فرز الأحاديث .

٥- أصبح لزاما علي كل مدرسة ثانوية أن توزع المصحف الشريف علي كل مدرسة ثانوية أن توزع المصحف الشريف علي كل طالب بالمجان عند بداية كل عام دراسي .

٦- أصبحت مادة الديانة مادة أسا سية في المدارس ويشترط لانتقال الطالب من صف إلي صف أعلي الحصول علي ٥٠٪ علي الأقل من مجموع درجاتها .

٧-صدرت عام ١٩٥٩ أخطر وأهم فتوي يصدرها الأزهر الشريف بجواز التعبد وفق المذهب الشيعي الجعفري ،وأصدر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر فتواه الشهيرة بإعتبار المذهب الجعفري الأثني عشر ي مذهبا خامسا في الإسلام - وكانت هذه الفتوي سدا منيعا في وجه دعاة الطائفية والتعصب المذهبي .

ساد سا :الإهتمام بالدين خارج الحدود

١- حتي عام ١٩٦٥ بلغ إجمالي ما تم إهداؤه إلي العالم الخارجي ٩٣٢ مصحفا مرتلا ، ١٠٨٤ إسطوانة صلاة ، ٨٠٩٠٢ مصحف شريف ،

٣٠٢٤٩٩ كتابا ومجلة اسلامية ، أرسلت إلي بلدان القارات الست ..

<< راجع بيان المجلس الأعلي للشئون الإسلامية يوليو ١٩٦٥ »

٢- تم إمداد الطلاب الوافدين بإحتياجاتهم من المصاحف والمطبوعات والكتب الدينية . وبلغ جملة ما تم توزيعه علي هؤلاء الطلاب حتي نهاية شهر يوليو ١٩٦٥ ، ١٠٠٠٠ مصحف شريف...٣٥كتاب ومجلة .

٣-تأسيس وتعمير المساجد والمراكز الإسلامية : فبلغت جملة المعونات المالية لقارة أفريقيا ٢٤٨٨٦ جنيها حتي يوليو ١٩٦٥ ولقارة أسيا ٥٢٧٠٥ جنيهات بالإضافة إلي ٤٩٣ جنيها إلي البرازيل .

٤- أرسلت بعثات الوعظ والإرشاد و قراءات القرأن الكريم وتعليم اللغة العربية . فتم ترشيح نخبة من العلماء ومشاهير القراء وإفادهم إلي أندونيسيا والباكستان - الهند - الملايو - الفلبين -لبنان - الصومال - السودان -بورما - الكويت- سيراليون - تايلاند - غانا مالي - توجولاند .

وبعد ذلك الإستعراض المختصر والمكثف لدور الدين في فكر عبد الناصر .ودور عبد الناصر في حماية ونشر الدين والذي يمكن أن نسهب فيه أضعاف أضعاف ماورد نري أن الأوان قد حان لأن يضع المتهجمون علي عبد الناصر هذه الحقائق نصب أعينهم ويسألوا أنفسهم سؤالا خالصا لوجه الله تعالي .

ما هو حجم ما قدمه كل منهم أو ما قدموه مجتمعين لخدمة ونشر الدين الإسلامي مقارنة بما قدمه جمال عبد الناصر ولأن من كفر مؤمنا فقد كفر فإننا ندعوا الله العلي القدير أن يغفر لهم تجنيهم علي جمال عبد الناصر .

رقم الإيداع
بدار الكتب القومية :
١٩٩٢/١٥٢٣
الترقيم الدولى:
I.S.B.N
977 - 5258 - 00 - 6

مطابع انترناشيونال برس ـــ القاهرة ت : ٣٤٧٤٢٥٩

عن الناصرية والإسلام

■ **المحرر :**

عبد الحليم قنديل (كاتب صحفى - رئيس تحرير كتاب الغد العربى)

■ **المشاركون :**

أحمد بن بله (مفكر - رئيس الجزائر الأسبق)، **د. أحمد صدقى الدجانى** (مفكر فلسطينى - عضو أمانة المؤتمر القومى العربى)، **د. حسن حنفى** (مفكر - رئيس قسم الفلسفة بآداب القاهرة)، **طارق البشرى** (مفكر - نائب رئيس مجلس الدولة المصرى)، **د. محمد عمارة** (المفكر الإسلامى المعروف)، **د. سعد الدين إبراهيم** (مفكر - مستشار التقرير الإستراتيجى العربى)، **د. محمد أحمد خلف الله** (مفكر - رئيس تحرير مجلة اليقظة العربية)، **د. يونان لبيب رزق** (أستاذ التاريخ بآداب عين شمس)، **الدمرداش العقالى** (محام - عضو قيادى سابق بحركة الإخوان المسلمين)، **عادل عيد** (محام - من رموز التيار الإسلامى)، **محمد أبو الفتوح** (ناشر - عضو اللجنة التنفيذية لحزب العمل)، **د. أحمد عبد الحليم عطية** (مدرس فلسفة بآداب القاهرة)، **د. حقى بريوتى** (باحث عراقى - مهتم بالفكر القومى)، **د. رفعت لقوشة** (أستاذ بجامعة الإسكندرية)، **د. سعيد مراد** (أستاذ مساعد فلسفة بآداب الزقازيق))، **د.نادية سالم** (رئيسة وحدة الإتصال الجماهيرى بالمركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية)، **سيد الطحان** (أمين منظمة الشباب الإشتراكى بالدقهلية سابقاً)، **عبد المغنى سعيد** (كاتب عمالى)، **د. رفعت سيد أحمد** (باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية)، **ضياء رشوان** (باحث بمركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية)، **على مبروك** (مدرس مساعد فلسفة بآداب القاهرة)، **فؤاد السعيد** (باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية)، **مجدى أحمد حسين** (الأمين العام المساعد لحزب العمل)، **مجدى رياض** (مدير تحرير مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر)، **محمد شومان** (باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية)، **أحمد الأنصارى** (باحث - يمنى)، **جورج المصرى** (باحث)، **عزازى على عزازى** (باحث)، **عمرو ناصف** (صحفى)

■ عاون فى جمع الشهادات :

مجدى حسنين (صحفى)

عن الناصرية والإسلام

كتابنا :

هل الناصرية ضدّ الإسلام؟، وهل كان عبد الناصر علمانياً؟

ولماذا حدث الصدام الدامى بين عبد الناصر والإخوان؟، أيهما أقرب للإسلام؟، ولماذا تحالف عبد الناصر مع حسن البنا وأعدم سيّد قطب؟، وماهو موقف الناصريين - الآن - من سياسة الإخوان وعنف تنظيم الجهاد الإسلامى؟.

وماهو موقف الإسلام من قضية الثورة؟، وموقف الإسلام من التفكير الوضعى؟، وموقف الإسلام من الملكية واقتصاد الرأسمالية؟، وموقف الإسلام من الاشتراكية وسلطة الشعب العامل؟، وموقف الإسلام من الوحدة العربية؟، وهل تجوز دينياً معارضة الوحدة باسم الخلافة الإسلامية؟

وكيف نتفاعل مع الغرب الحضارى؟، هل نقلّده أم ننغلق دونه؟، وكيف نستقلّ عنه ونصل ماانقطع مع مواريثنا الإسلامية؟، وكيف نطوّر خطاباً للنهضة العربية يتفادى الإنتكاسات الدوريّة؟، وما هو دور الناصرية فى تجاوز إشكالية «الوافد» الغربى و«الموروث» الإسلامى؟

هذه الأسئلة .. وعشرات غيرها، اقتحمها «كتابنا» مباشرة، وشارك فى المغامرة الفكرية الجريئة ساسة وباحثون ومؤرّخون وفلاسفة من كافّة التيارات والأجيال ذات العلاقة، وقلّب الكلّ أوراق الماضى والحاضر بحثاً عن المستقبل.

وخلص الجميع إلى النتيجة نفسها، وهى أن الناصرية أيديولوجياً وضعية لكنّها متّحدة عضويّاً مع الإسلام نصّاً وروحاً وحضارة، وأن الناصرية هى أيديولوجيا المسلم العربى الثورى فى هذا العصر، وهى أيضاً أيديولوجيا العربى المسيحى الذى يرى فى الإسلام وطنه الثقافى التاريخى.

«المحرر»

الغلاف / التصميم الجرافيكى /